西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫●主编



约纳斯(Hans Jonas) 等●著

# 灵知主义与现代性

# Gnosticism and Modernity

刘小枫●选编 张新樟 等●译



# 灵知主义与现代性

## nosticism and Modernity

约纳斯(Hans Jonas) 等◉著
刘小枫◉选编　张新樟 等◉译

EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY PRESS
華東師範大學出版社




出品/上海六点文化传播有限公司

丛书主编/刘小枫
特约编辑/倪为国 徐志跃
装帧设计/闫志杰 刘佳景
美术编辑/吴正亚



西方传统 经典与解释
灵知主义与现代性
约纳斯 等著
刘小枫 选编 张新樟 等译

统 筹/许 静
责任编辑/审校部编辑工作组
责任制作/李 瑾
出版发行/华东师范大学出版社
上海市中山北路3663号（200062）
http://www.ecnupress.com
电话：021-62865537 传真：021-62860410
印 刷/上海长阳印刷厂
版 次/2005年6月第1版
印 次/2005年6月第1次
开 本/636X 939 1/16
字 数/120千字
印 张/10
插 页/3
书 号/ISBN7-5617-4265-7/B·229
定 价/19.80元
出 版 人/朱杰人
（如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部或者联系电话021-62865537）

# 缘　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流

变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竟新奇，紧跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

# 编者前言

汉语学界早就耳闻“诺斯替”和“诺斯替主义”——在阅读西方思想史文献时，我们常常会遇到这两个术词，但全然不清楚究竟——其实，西方学界好多学者也搞不清楚究竟。

诺斯替宗教在晚期希腊时代相当活跃，保罗和《约翰福音》的作者明显与诺斯替宗教有过瓜葛，但所谓基督教的“诺斯替”派在与教父们的激烈斗争中败北，被判为“异端”逐出教会。随后，这个教派在基督教世界中似乎消失了，到了中世纪中期，基督教的“诺斯替”派又出没在如今东南欧一带，并向西移动，引发了一些新的教派运动，甚至与僧侣教团纠结在一起，但始终没有形成有组织的大教派。近代以来，诺斯替派似乎化身为所谓诺斯替主义，潜入现代思想。据说，像黑格尔、谢林、诺瓦利斯(Novalis)、施莱尔马赫、马克思、尼采、托尔斯泰、巴特、梅烈日科夫斯基(Merezhkorsky)、海德格尔、施米特(Carl Schmitt)、布洛赫(Ernst Bloch)、薇依(Simone Weil)、本雅明(Walter Benjamin)这样一些形形色色的思想家身上，都带有诺斯替“游魂”的幽灵。

“诺斯替”是英文 Gnostic 的音译，英文则是希腊文 γνῶσις 的派生词 γνωστικός 的对译，汉语学界在不知其究竟时采用音译是稳妥的。γνῶσις 这个词本身并不那么神秘，就是古希腊先贤的名言“认识你自己”中的“认识”一词。只不过，诺斯替派恰恰对 γνῶσις 有独特的、且事关灵魂和世界得救的看法。如今我们知道，诺斯替派的所谓 γνῶσις 是神秘、属灵的救恩知识，有别于实际的理知，因此当译作“灵知”。

搞清“灵知”和“灵知主义”有什么要紧吗？

20 世纪有两件事对研究灵知教派和灵知主义相当重要。1945 年，埃及 Nag Hammadi（纳克·哈玛狄）山区有位农民到山里采肥料时，偶然发现了近两千年前用沥青封在陶罐里的灵知派蒲草子经书（学界称为《纳克·哈玛狄经书》）——有如当今我国偶然掘出的“郭店楚简”，研究灵知教派思想从此有了原始材料。另一件事是：50 年代初，政治哲学史家、思想家沃格林（Eric Voegelin）在其芝加哥大学讲座《新政治科学》（*The New Science of Politics*）中提出了一个著名论断：现代性就是灵知主义为表征的时代，其特征是人谋杀上帝，以便自己拯救自己。数年以后，当代德国大哲布鲁门伯格（Hans Blumenberg）在其如今已成为名著的《近代的正当性》（*Die Legitimität der Neuzeit*）中反驳沃格林：自中世纪以来，西方思想一直努力要克服灵知主义，中世纪经院神学是第一次尝试，但失败了；现代性思想的兴起是克服灵知主义的再次努力，现代性世界观根本是反灵知主义的。这两位本世纪大思想家关于灵知主义与现代性之关系的论争，把灵知主义问题提到了理解现代性问题的前列。

这部文集以“灵知”和“灵知主义”为纲目，配合笔者组织翻译出版的《灵知派经书》（三卷，即《纳克·哈玛狄经书》中译本，杨克勤译，香港道风书社版 2000—　　），以便汉语学界能切实接触到这一西方思想史上的重大课题，也作为“诺斯替”正名为“灵知”的开端。

首先是关于何谓“灵知”、“灵知派”的两篇论文。鲁多夫（Kurt Rudolph）教授是德国的研究灵知派的名家，其《灵知：一种晚期古代宗教的本质和历史》（*Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*）乃灵知派研究的经典之作，这里译出的是他在

90年代写的一篇专文，扼要勾划了所谓灵知原则。佩金斯（Pheme Perkins）是参与整理《纳克·哈玛狄经书》的专家之一，他的论文讨论了灵知派研究中的一个主要难题（灵知派的起源）的新进展。

接下来的论文都涉及灵知主义与现代性问题的关系。这一问题的开山作当推哈纳克（Adolf von Harnack）论述马克安的专著《论马克安》（*Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*），作者是教义史大师，也是自由主义神学的代表，他的马克安研究并非仅是思想史的爬梳，而是以史证论。因《论马克安》已全译并由北京三联出版，这里没有再作节选。因此，灵知主义与现代性问题的开端，便不妨从海德格尔和布尔特曼的学生、著名哲学家约纳斯（Hans Jonas）算起，他早年研究灵知派的博士论文把灵知派研究从宗教史领域转移到哲学—神学领域，迄今仍为灵知派研究的要著。约纳斯的重大贡献在于，将古代灵知主义与现代存在主义置于相互解释的语境中，本文集所选的两篇论文，充分展示了他的这一分析立场。

沃格林独辟蹊径，将灵知主义与整个现代思想和政治运动联系起来：现代世界中的各种"主义"都是灵知主义，即便自由主义也与灵知主义脱不开关系。沃格林关于灵知主义的论文相当多，我们将另作选本以飨读者。布鲁门伯格一文选自其《近代的正当性》中反驳沃格林的一节，同样是从思想史角度分析灵知主义在中古思想向近代思想转移时的关键作用，显示出其精深的思辨。

陶伯斯（Jacob Taubes）在德国思想史和政治神学界名望很高，且是少见的灵知主义现代辩护人，早年以《西方终末论》（*Abendländische Eschatologie*，1948）饮誉学界，该书实际上是一部灵知主义思想史，80年代他发起并主持了著名的"灵知与政治"研讨小组。沃格林见过陶伯斯后，曾对友人大惊失色地说："今天我撞见了一个活生生的灵知人"。"灵知的教义秘索思"（Der dogmatische Mythos der Gnosis）一文批评布鲁门伯格续《近代的正当性》之后的《神话研究》（*Mythos studie*）提案中对灵知问题的理解，可以看作沃格林—布鲁门伯格论争的延续。

马克思主义与中国现代政治思想有特殊相关性，马克思主义与灵

知主义的关系理应受到特别关注，因此这里多选了一篇托匹茨(Ernst Topitsch)的论文，该文对古代灵知主义与马克思主义的历史关系的分析独到且相当具体。

基督教哲学如何看待灵知主义？科斯洛夫斯基(Peter Koslowsky)不是职业神学家，而是有天主教背景的哲学家和思想史家，主编过文集《灵知主义与德国古典哲学》(*Gnostizismus und die deutsche klassische Philosophie*)。他的"基督教灵知论：另一种启蒙"(Christliche Gnosis als andere Aufklärung)一文力图区分灵知论与灵知主义，希望在基督教思想空间中为灵知论保留地盘。

读者可以看出，本文集的编选构想在于推动作为思想史和政治哲学—神学问题(而非宗教史或早期基督教史问题)的灵知主义研究。

刘小枫

2004年12月

于中山大学比较宗教研究所

# 目　录

鲁多夫(Kurt Rudolph)

# 知识与拯救:灵知*

吴增定 译

## 一

在现代人听起来,至少在基督教国家,尤其新教地区,知识与拯救之间的关系绝对不是被给定的。"知识"首先被看成理性洞见(Einsicht),不管它是哲学洞见,还是自然科学洞见,"拯救"则涉及到传统意义上的宗教和信仰。即便神学也了解"信仰知识"(Glaubenserkenntnis)① 的内涵,但颠倒过来的"知识信仰"(Erkenntnisglaube)则受到神学的质疑,正如它受到哲学的质疑一样。当然现在看来,就引入这个更值得我们信任、更为典雅的词语来说,理性洞见意义上的知识与追求拯救或"救赎"的宗教的紧密关系可谓源远流长。西方如此,东方亦然。或许已经有人说过,任何宗教传统,即使在神学或哲学上达到了一定的反思层次,都不影响这一事实:一方面是理性或理解,另一方面是宗教信念或信仰,二者绝对没有相互契合。对此,整个古代哲学史或神学史皆为明证。直到今天,神学和宗教哲学仍然围绕这一问题展开。

---

* 选自《古代晚期与基督教》(*Spätantike und christentum*),Carsten Cople 等编,Berlin,Akademie Verlag,1992,页 37—54。

① 参见《约翰福音》六章 69 节中的彼得的认信:"我们信仰并且知道,你是神圣的上帝"。在《约翰福音》中"信仰"和"知道"是同义词。(和合本《圣经》为"我们已经信了,又知道你是神的圣者。"——编注)

如同我们的习惯做法，只要回顾一下古希腊时期，我们所熟悉的、“知识”意义上的表述γνωμή在荷马和前苏格拉底时期已广为人知。但它显然针对的是感性知觉，因此通常与“看”(Sehen)或视觉密切相关。[①] 对古希腊人来说，“看”同时就是一种认识活动。由同一词根构成的概念γνῶσις稍晚些时候才出现（就我所知首先出现在赫拉克利特那儿），它更明确地指理论的、理性的知识。[②] 即便不去进一步追溯该词语的历史，我们仍然足以说明，自柏拉图和亚里士多德以来，Gnosis 概念包含着一个知识学(gnoseologische)的含义。在柏拉图那儿，这一词语首先获得了关于某个事物本质的知识的独特品性。感性知觉同“本质知识”或者同（柏拉图那儿的）理念之间的关系是如何产生的，对该问题的反思此后便成为一个哲学认识论问题。无论如何，在这里 Gnosis 是一个明确的哲学术语(terminus technicus)。

与休谟(Hume)和康德以来我们所理解的新型知识论(Gnoseologie)截然不同，恰如柏拉图及其学派首先指出的，希腊的知识概念决不是一个纯粹的世俗概念。对事物本质与理念的追求具有准宗教特征，当然这指的不是传统的公民宗教或国家宗教，而是就我们今天所谓的宗教哲学意义来说的。纯粹感性知觉不过是（在康德那儿仍然是）真正的 Gnosis 或“知识”、“精神直观”的前层次，“精神直观”则是推理知识的前提。柏拉图意义上的知识是对超验（不仅仅是先验）理念世界的分有与追求，其核心理念是神性(Göttliche)。把哲学的宗教特征确立为论题并且为之论证，在古代晚期逐渐成为一种趋势。因此，知识与直观或对“上苍”(Überweltlichen)之分有的联系，为考察这种趋势提供了背景。犹如后期柏拉图主义首先鲜明地指出的，超验成为精神、情感与生命的焦点。

超验和对此岸不同程度的背离成为希腊哲学的主题，就此而言，

---

① 参见 B. Snell，《前柏拉图哲学中知识概念的表述》(*Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*)，*Philologische Untersuchungen*，卷二十九，Berlin，1924，页 20 以下。

② 同上，页 38 以下为证。

知识与拯救的关系同样是一个主导思想。"向神看齐"(Angleichung an Gott)的柏拉图主义的理智和伦理目标是一个宗教目标；直到被基督教接纳和改造时，仍然保持其影响。① 诚然，以亚里士多德为先声的希腊化哲学背离了柏拉图对上苍与世界、超验与世俗、存在与生成的区分：斯多亚学派、犬儒主义和伊壁鸠鲁学派抬高了感性世界的价值，更信任物质世界，而不是非感性、不可知的理念世界。但对我们的论题来说，柏拉图主义仍然是理解古代晚期知识与拯救之关系的前提。"获得关于神的确定知识同时意味着获得认知灵魂的拯救(σωτηρία)，或者说超越当下生命，确保获得这种拯救"。② 德利(H. Dörrie)正确地注意到，哲学沉思在此意味着推动"灵魂的关注"。③

尽管柏拉图思想有着深厚的宗教成分，但无疑一开始就与启示特征、也就是超自然地被恩赐的知识相去甚远。柏拉图确实多次提到灵感与迷狂，它们可能来自其故乡的神话或俄尔甫斯神话。但他并非简单地利用它们，而是仅仅在隐喻、直观的意义上运用其表达，以便解释他那些通向神的非直观的、理性的道路。他对非理性的知识毫无兴趣。④ 应该说，这在古代晚期和后期柏拉图主义那儿产生了根本变化。我们尚未完全弄清楚这一变化的根源所在。原因可能是，而且据我所知大概也在于，这个启示之神的角色的东方观念发挥了重要作用。当然希腊人也知道，他们的诸神(Götter und Göttinnen)也自我"显现"或传达灵感。但是很显然，在晚期埃及的炼金术士那儿能发现"启示"或

---

① 参见 D. Roloff，《神人同形、神圣化和向永恒幸福生活的超升：柏拉图主义的"向神看齐"起源考》(*Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*)，*Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*，卷四，Berlin，1970。

② 参见 H. Dörrie 在《C. J. der Vogel 纪念文集》(*Festschrift für C. J. der Vogel*)中的论文，Assen，1975，页 123。

③ 同上，页 135 注 42。

④ 现可参见 K. Gaiser，Platons esoterische Lehre(柏拉图的神秘主义学说)，见 P. Koslowski，*Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*，Zürich/München，1988，页 13—40；与这里相关的尤其是页 26 以下。对柏拉图来说，善的知识是一种"令人幸福的事"，一种灵魂的最高幸福(参见《斐德罗篇》，276e—277a)。"柏拉图要求一种绝对真实的知识，其特征可以用照亮或拯救之类的宗教概念来委婉地表达——只要我们不要因此忘记：应该达到的目标是严格的思想反思和专注的道路"(页 34)。

宗教知识之显现的最明显证据：古埃及智慧之神 Thot 作为神的认识之道的启示中介的信使而出现，并且带来关于人和世界“自身”的“知识”。[1] 在此我们获得了一个东方与希腊智慧的交汇点，它共同看到知识与拯救，这对整个古代晚期来说尤为典型。为了理解和认识存在的领域及其理念或本质，灵魂作为要素结合在一起。柏拉图假定的这种结合，在希腊—埃及的、真正的宗教哲学中被接受了，但其特征却发生了变化：灵魂需要神圣的理性、通过奴斯（νοῦς）的启示来照亮。没有神的启示，没有“精神的洗礼”，就不可能有拯救。

在犹太哲学家斐洛（Philo）那儿，我们也获得了类似的观念；无论如何，他都是这一时期的代表。他还超越了自己在希腊所接受的教育传统，立足于东方世界、也就是犹太教世界。在其经典的、神圣的文章中，这绝对不是一个可以同希腊相提并论的知识论问题；但在《智慧篇》和《死海古卷》部分篇章中，作为神的认识之道的“知识”同“智慧”相互结合的萌芽已经成为论题。关于隐秘之神的“知识”和“认识”，关于神的世界计划及其预见的“知识”和“认识”，为“有识之士”、“智者”开启了拯救之门。这里追问的是宗教的理智特征，它在希腊化和古犹太晚期还引发了某种传统，后者对我们今天习惯上所谓的灵知或灵知教派仍然有着深刻的影响。稍后我还要涉及这个问题。

通过简短的导论性提示，我试图表明：这些纠结在一起的论题不仅局限于所谓的灵知。灵知——我首先假定对它有某种特定的前理解——所显示的仅仅是一个古老传统的明确结果。这个传统有意识地把通过哲学知识获得的理智认识同对拯救的虔敬追求联系起来。顾名思义，灵知以某种相当独特的方式改造了这些论题；这不仅激起同时代的论敌和对手、所谓的反异教对灵知的反抗，而且至今仍产生一种暧昧的吸引力。理解这一点只需一番粗略的概述。首先，我不想一开始就详尽地追问一个不解之

---

[1] 最近可参见 Carth Fowden，《埃及信使：对晚期异教徒心灵的一个历史考察》（*The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*），Cambridge/London，1986；J.—P. Mahé，《早期埃及的信使 II》（*Hermès en Haute—Egypte II*）（BCNH 部分，文本 7），Québec，1982；这一点可参见我的《神学评论 50》（*Theologische Rundschau 50*），1985，页 13 以下。

谜，亦即这场运动或学术教育的起源和早期历史。尽管进一步考察仍然必不可少，但眼下作一些提示就足够了。毋宁说，我的目的首先是获得所谓灵知的基本思维结构的概况，然后勾勒它的影响史。因此，我们首先可以扼要阐明的仅仅是“本质特征”，它以我根据大量不同于以前的出土文物而对起源问题进行的多年研究为基础。①

## 二

“提摩太阿，你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈，和那敌真道似是而非的学问。已经有人自称有这学问，就偏离了真道”。《提摩太前书》的无名作者以此结束了他的公开信（六章 20 节），并且第一次在与真信仰相对的学说意义上使用“灵知”的表述。显然，这一学说的创始人在基督教团体（公元 2 世纪初在小亚细亚？）得到某种程度的回应。随后在公元 2、3 世纪，这个概念因为“正统派”作家（尤其是自里昂的伊里奈乌[Irenaeus]和罗马的希波利特[Hippolyt]）而成为整个潮流的标志。这一潮流在从外部同罗马国家权力进行政治对抗的同时，也从内部动摇了官方基督教。几个世纪以来，灵知或准灵知运动同教会形影相随。

应该彻底抛弃 18 世纪对“灵知教派”的贬低性重新解释；但仅仅根据矛盾百出的原始情况，很难描述灵知的含义，这首先是因为反异端的说法同原始文本之间存在着分歧。不独如此，部分程度上因为流传方式极为不同，灵知观念的变化范围和形成过程也是一个不利的概括因素。尽管如此，我们还是试图概括如下：

在多数文本中可以重现的基本结构，首先包含着一种成型的二元论(Dualismus)。无论在宇宙论层面，还是相应地在人类学层面，我们从希腊（柏拉图）和伊朗（拜火教）传统中得知的精神同质料或物质之间的对立，无疑都变成善与恶之间二律背反式的对立。一个众所周知的事实非常典型

① 在下面，我利用了自己的部分阐述，它以“灵知——一种古代晚期世界观”(Gnosis—eine spätantike Weltanschauung)为题发表在《圣经与教会》(*Bibel und Kirche*, 1986)页 2—7 中。我还进一步参考了自己的《灵知宗教》(*Die Gnosis*)(Göttingen, 1990)一书；英文版为 Edinburgh/San Francisco, 1987。

地表现了这一点，那就是：创世被回溯到从属性的、不完善的、甚至心怀恶意的造物神(Demiurgen)，因此这个世界在起源上就被打上恶的烙印。尽管就某些来源而言，质料似乎源于一个最低的等级，但我们仍然可以经常看到：在这个“流溢”或等级顺序中，质料后面不仅有一个向下的展开过程、一个同步发生的道德贬值过程，而且还包含着一个断裂(不管它作为“过错”、“罪孽”还是作为“傲慢”)，正是这个断裂从否定的方面掩盖了宇宙的形成过程。即便文本中缺少直接宇宙论的或宇宙的灵知(譬如说在《真理的福音》[*Evangelium Veritatis*]或《多马福音》[*Thomasevangelium*])陈述，基本的世界观也可以根据人类学特征(贬低物质、抬高“精神”)很快得以重构。灵知二元论是一种反宇宙论的二元论，而且属于那种最极端、最富成效的反宇宙论的二元论。

由此看来，同灵知思想二元论基本结构密切相关的，是一个并非自相矛盾的一元论事实。在二元论的宇宙论和人类学背景中，它构成某种“精神性”括号。对灵知教派来说，真正的出发点或更好的“支点”是一个彼岸的、超宇宙的、几乎不可命名的世界；它是“未知之神”的王国，被看成“光”、“生命”、“安宁”、“永恒”。由于摆脱了性的“不洁”，上述所谓的向下展开过程(在很多方面超越了女性的流溢)就脱离了这个王国，它首先在一个神圣的世界(*Pleroma*，All)形成过程中获得形态，但随后却误入无限的生成中，并把(显然出现在古代的)混沌或“黑暗”世界用作创造材料或基质。为重新扭转这条后果严重、灾难性的创造之路，“真正的神”的唯一选择是：运用明智的对策。为此，他首先从人类这儿开始，因为人类构成了创造的中心，而且是诸多力量相互冲突的真正场所：人类构成尘世间善与恶、精神与质料(特质)的边界。通过造物神及其助手(天堂的天使)形成人类(主要是《圣经》中作为原型的亚当)的过程，没有受到任何阻碍。但尽管对人类起源力量一无所知，“人类始祖”(Urmensch)还是分有了具有某种精神实体形态的超验领域。这种精神实体要么被称为“精神”、“灵魂”，要么被称为微光，它能让人类洞悉造物神的作品，在对最高的神的认识中理解真正的目标，理解向神的回归。因此，具有真正实体形式的人类是一个括号，把上苍同似乎受黑暗敌对力量左右的此岸世界囊括在一起。这是一种精神的一

元论，但却分有二元论的基本结构。或许恰如考珀(Carsten Colpe)所见，[①]这是灵知的一个主要根源所在，也就是前基督教的"自我沉思"。"自我沉思"的出发点是一个原本统一的、核心的人学认识器官，成为"自我沉思"的补充，并且因为不同的影响而自我分裂，也就是说，分裂成两个本质形式：分裂成一个超世俗的超验部分(光明的世界，*Pleroma*)和一个世俗的人学部分(灵魂、精神、理性)。这种世界观的直接出发点基于某种宇宙论图式，因此也是救世论(Soteriologisches)图式。

这就已经隐含了灵知思维结构的第三个部分：救世论。在多数灵知文本中，宇宙论的考察都为救赎理念服务。唯有考虑到真神所开创的拯救事业，宇宙论和人类学状态恰如其形成以及自"创世—堕落"以来所存在的那样，对灵知教派来说才有意义。因为前文说过，自从宇宙获得双重存在(作为精神—质料性的存在)以来，拯救事业就已经在人类那儿发生。文本以亚当的"苏醒"为范型描述了这一点：苏醒导致了他的认识。正如开篇所言，为这种世界观命名的"知识"或"认识"(两者都可以意指同一个希腊词)不是纯粹理性、哲学—知识学意义的"认识"，而是一种救世论的宗教性"认识"。对隐秘的宇宙论关系和人类起源关系的认识是一种超自然的认识；它不仅带来拯救，而且本身就已经是拯救。就此而言，这种宗教对"灵知"来说绝对名副其实。灵知这种超自然特征的表现形式首先在于，它是被恩赐的、被启示的，不管是通过信使，通过真正的神所委托的信使，还是通过传统的"神话"形式，亦即关于"原初时间"和"终结时间"事件的神圣叙述。通过对世界进程的内在层面的认识行为来摆脱世界，在灵知教派那儿早已发生，因为灵知者把自己视为"被遴选的类别"的一部分；作为与纯粹"世俗沉思者"相对的某类精英，他们理解了世界、人类与拯救之间的密切关系。

借助洞见从被造的存在之束缚中解放出来，是拯救的主要含义，也是灵知救赎神学的目标。与真正的基督教观念不同，它与原罪或罪责的拯救无关，而是使"灵魂"或"精神"从物质或质料的囚笼中获得解放。这一目标

---

① 参 Carsten Colpe 富有启发意义的"灵知 II(灵知教派)"[Gnosis II (Gnostizismus)]一文，见 *RAC XI*，1981，页 537—559，尤其页 572 以下。

贯穿了整个灵知宗教：在大约二百五十年（假如把摩尼教算在内就是八百年）的进程中，这种潮流的代表人物以宣传手册、布道、格言集、对话、赞美诗的形式创造并继承了灵知宗教。更古老的前灵知传统的"抗议—解经"(Protest-Exegese)的解释学原则，亦即反对对原初意义的解释原则，得到了极为广泛的运用，因此似乎也从其前历史中获得一种特殊的合法性。这一点乃众所周知，而且也被大多数不幸的无名作者的教育和理智所证实。

上述所言可以用灵知派文本的几段引文加以阐明：

> 探询并且认识：你曾经是谁，你曾经如何存在，或你将来如何生成……。你已经认识到这些，人们也称你为"自我认识的人"，因为谁若不能认识自己，谁就一无所知。但谁若认识自我，就已经获得了太一之深度的知识。①
>
> 因此真理类似于无知：假如它被遮蔽，就处在休憩状态。但假如真理可以被敞开并被人们认识，就受到赞美，因为它比无知和错误更为强大。真理创造了自由……。无知是奴隶，知识是自由。一旦我们认识了真理，我们就在自己身上发现真理的果实。假如我们与真理在一起，它就带给我们满足。②
>
> 但你首先必须扯掉套在你身上的衣服，破除无知之网、罪恶的根源、堕落的镣铐、阴郁的高墙、逼真的死亡、感觉的尸首、包围你的坟墓、盘踞在你身上的强盗，破除因为这个强盗所爱之物而引起怨恨的东西，以及因为它所恨之物而引发妒忌的东西。所有这些都是你的敌人，像衣服一样套在你身上，使你沉沦；因而你不能仰视，不能看到真理的美，认识不到其中的善，认识不到善之中的恶以及它用来追逐你的阴谋。所谓的（而且也被看成）感官对它毫无感觉，通过这种方式它用许多质料堵塞感官，用肉欲填满感官；因此你既不能听你所听，也不能看你所看。③

---

① 《多马福音》(*Thomasbuch*)、《灵知派经书》(*Nag Hammadi Codex*)，II7，138，引文18；引自拙著，《灵知宗教》，同前，页132。

② 《多马福音》，139，引文23—30，引自拙著，《灵知宗教》，同前，页134。

③ 《赫尔默斯文集》(*Corpus Hermeticum*)，VII2，3，引自拙著，《灵知宗教》，同前，页132以下。

只要恶的根源隐蔽起来，恶就极其强大；但是只要恶被认识，它就遭到抛弃，只要恶自行显现，就会消失……。但耶稣摧毁了所有地方（亦即世界）的根源；相反其他人只是部分地摧毁它。但对我们来说：我们中每个人都应该斩除盘踞在身上的恶的根源，从内心中将它摧毁。但只要我们认识了恶，它就被摧毁。如果我们认识不到恶，它就将在我们身上扎根，在心中开花结果。①

**教父哲学家伊里奈乌为灵知作为拯救之道的作用提供了佐证：**

因为“欠缺”（Mangel）和“受苦”的形成都由于“无知”，所以整个源于“无知”的状态使通过“知识”得以消除。因此“知识”是“内在人”的拯救。这不是肉体的拯救，因为肉体正在成为过去，也不是灵魂（心灵）的拯救，因为灵魂也来源于“欠缺”，而且仅仅类似于一个精神的囚笼。这样，拯救必须是精神的拯救。由此看来，内在、精神的“人”就通过知识而获得拯救。因此对他来说，整体（太一）的知识就足矣，这才是真正的拯救。②

**灵知派的《真理的福音》证实了伊里奈乌的转述：**

一旦人认识到，当光出现时黑暗如何消失，他就使自己摆脱了无知，完美中的缺陷也就消失了。……通过知识他把本性的杂多归于统一，因为他使“质料”在自身中消失，犹如光使火和黑暗消失，生命使死亡消失。③

**与洗礼的拯救价值相关，在克雷芒（Clemens von Alexandrien）从**

---

① 《腓力福音》（*Philippusevangelium*），*Nag Hammadi Codex* II3，83，引文1—11，引自拙著，《灵知宗教》，同前，页133。

② Irenäus von Lyon，《驳异端》（*Adversus haereses*），第一部分，页21、页4。

③ 《真理的福音》（*Evangelium Veritatis*），*Nag Hammadi Codex* I3，24，33—25，19，引自拙著，《灵知宗教》，同前，页135。

瓦伦提诺时期的灵知论者狄奥多托(Theodotos)的著作所选取的摘录中,上述这一点也意味着:

> 使我们获得解放的不仅是洗礼,还有这种认识:我们曾经是谁?我们曾经成为什么?我们曾经身处何方?我们被抛向何方?我们匆匆赶向何方?我们从哪儿获得解放?什么是生?什么是重生?①

在典外的《多马行传》中,我们在一段祈祷文中也发现了类似的看法(第十五章):

> 感谢你,天父,……你指引我寻找并认识自己:我曾经是谁,我现在是谁,怎样存在;唯此我才会重新成为我之所是。②

如果说这些显然都证明了知识与拯救的紧密关系,确切地说同一性,那么灵知在此就具有一个直接的救赎论功能,因此也就具有拯救功能。但与此密切相关的还有一种终末论(Eschatologie)。正是这种新的源泉教导我们:灵知论关注的不仅仅是包含其所有危险层面的"灵魂超升"的个体终末论方面,不仅仅是最终进入"安宁"与"光明"的希望国度的必要保证(灵知论以此来消除偶像崇拜),而且还关注宇宙范围内的一个终结时间(所谓普世的终末论)。从外在方面说,世界进程的目标似乎受世俗力量和超世俗力量左右;但正如灵知思想中的许多思想一样,它还拥有灵知教派可以支配的隐秘的"内在"层面:造物神的世界走向终结,促成其终结的是那些不断重新传达的"启示",它具有传达知识的作用,汇集"不朽者"(灵知论思想家)、专制力量自我毁灭性的诡计;所有这些都构成一种灵知的"救赎史"。恶的力量朝向终结,被真神的其他代表所拯救。许多看法认为,就连"无知者"和"不信者"都有机会面对法庭,但在根本上灵知论所考虑的是使"光明的部

① Clemens von Alexandrien,《狄奥多托文摘》(*Excerpta ex Theodoto*),第78、2节,引自Foerster,《灵知宗教 I》(*Die Gnosis I*),Zürich,1979,页297。

② 《多马行传》(*Thomax-Akten*),引自Foerster,《灵知宗教 I》,同前,页447。

分”彻底返回照亮其源头，扫除黑暗力量或使它丧失能力；一个新的世界展开过程（类似于印度教或佛教的观念）都被排除了。

到目前为止，不管是作为神学还是作为神话，观念形态都已经凸显出来，这也符合那个时代的原始情况。与其说这种情况告诉我们的是灵知论思想家实际生活中的状况，不如说是他们的思想——这恰恰涉及“知识”（Gnosis）的核心。当然我们知道，他们不仅仅是个人主义者，他们也过群体生活、创立学校和诸如神秘组织之类的秘密社团。这些社团都拥有一个初级制度，包括领袖、教师和简单的创立者。仅就其观念形态而言，精英特征已经成为灵知派所特有的特征，但它在社会学必然性意义上却构成了共同体。一个独立的、具有世界影响的教会组织仅仅包含着它们中的马克安门徒（Markioniten）和摩尼教徒。在某种程度上，灵知派团体的松散形式在官方基督教教会范围内得以建立，或者说甚至统治后者；但与大教会形式相比，这种松散的形式也使女性获得更广泛的活动空间（众所周知，德尔图良对此很反感）。①一些《灵知派经书》的作者很可能就是女性。在基督教范围内，灵知派团体根据起源的显示可以被理解为“选民”的精神共同体，或“爱的基督徒”，它尖锐地反对非精神的、以等级方式建立并受到控制的大教会。②

没有崇拜，团体是不可想象的，这对灵知派同样有效；诚如前文多次所言，它没有摆脱崇拜。③ 摩尼教徒拥有一份关于庆典仪式和礼拜

① 这一点可参见拙著，《灵知宗教》，同前，页 291 以下，以及L. King 编，《灵知教派中的女性形象》（*Images of the Feminine in Gnosticism*），Philadelphia，1989。

② 因此在“真理的明证”（Das Zeugnis der Wahrheit）一文中，就像 K. Koschorke 的《灵知思想家对教会形式的基督教的论战》（*Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*）（*Nag Hammadi Codices* 12）所显示的那样：Leiden，1978，页 91－174。原文收在：*Nag Hammadi Codices* IX 的 X，B. A. Pearson 编，*Nag Hammadi Studies* 15，Leiden，1981，页 101－203。类似的证据还有 Die Interpretation der Gnosis（知识的解释）（*Nag Hammadi Codices* XI 1），迄今为止仅仅在 J. B. Turner 的英文译本中才能得到，英文 Nag Hammadi 文献，San Francisco/Leiden，1988，页 472－480。*Nag Hammadi Codices* XI，XII，XIII，Ch. W. Hedrick 编，Leiden，1990，页 21－28。这一点可参见：K. Koschorke 的“最新发现的一种灵知群体规章：论早期基督教的精神和制度”（Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum），见 *Zeitschrift für Theologie und Kirche*，1976(76)，页 30－60。

③ 参见拙著以下的详细论述：《灵知宗教》，同前，页 235－261。

式文本（尤其是洗礼、沐浴和祭奠圣餐）的详细记录。除此之外，无论作为古代仪式（尤其是驱邪祭礼、涂圣膏、圣餐庆曲）的发展和曲解，还是作为对灵知派圣婚（婚姻）仪式实际改造的正常的重新引进，仪式性举措也可以见诸其他灵知派团体。在观念形态上对隐含着救赎的圣餐仪式（洗礼、圣礼）进行限制，在很多地方都可以找到，但却无妨圣餐仪式的保留或引进。大教会根据灵知派思想作了某种曲解和重新解释；与大教会的鲜明看法相比，灵知派肯定落了下风：它们被看作要么是对将来拯救的预见，要么是对“上苍”神秘性的预见、只对此岸世界有效的指引。在那克·哈玛狄的《灵知派经书》中，还有一系列对崇拜领域非常重要的文本，如《腓力福音》(II,3)以及一些包含涂圣膏、洗礼和圣餐方面祈祷词的无标题的宣传小册子。

同反宇宙论的观念形态完全一致，实践态度（也就是伦理和道德）以禁欲和弃世的方式被定位于当下的自我证明。宗教自由派的特征很可能出自一种类似的克服尘世的动机，迄今为止，这种特征只是被反异端的记录所掩盖。对国家和统治机构，灵知派采取了超然态度，保持批判性的距离。与所谓大教会的论战益发强烈地凸显出来；大教会被看成是被创造的非精神物的显现（在这里尤其指教会权威，主教），并且背弃了真正精神的、以克服世界的方式对耶稣的追随，正如特别以“真理的见证”(*NHC IX*,3)一样。[①]

就其来源而言，这样概括和揭示出来的灵知派思想和行为的基本特征当然非常不同，但却因为古代晚期世界观那种鲜明的综合性而获得其重要地位。尽管这种世界观遭到改变、重新解释和分解，毕竟曾经发挥过、仍然发挥着深远的影响。“宗教历史学派”首先发现的灵知派的创造性和广泛影响，也为它的起源带来了新的解释。如果说在此之前灵知派被看成希腊化（柏拉图主义）基督教的一种变种（因为基督教在下层群众那儿所宣传的仍然是魔法和偏见），那么宗教史学家则更多地试图发掘其在东方的根源，不管是起源于晚期巴比伦—波斯[波塞特(W. Bousset)这样认为]，还

---

① 参见 Koschorke，《论战》(*Die Polemik*)，页 109 及以下；Elaine Pagels，《灵知派的福音》(*The Gnostic Gospels*)，New York，1979，页 33 以下。

是起源于晚期埃及和晚期伊朗[莱岑斯太茵(R. Reitzenstein)这样认为]。无论这种意图声称多么正当，在今天，因为传承关系的"原子化"方式，决无证实的可能。约纳斯(H. Jonas)指出，澄清整个灵知观念的根本源泉的方式，不仅仅在于把个别特征回溯到不同的灵知派前的事实情况。① 约纳斯所要求的反映在所有源泉中的"存在立场"，成为风格统一的因素。历史学家仍然不满足于此，因为他不仅仅需要"理解"历史事实，而且还必须提出因果问题。第一批灵知派思想家的反宇宙论的"存在立场"也有他们的历史处境和根源。

由于《灵知派经书》证实了《圣经》和犹太教传统的共同参与，甚至已经比以前更加清楚的出发点是，灵知思辨的根基就在这个领域中。这也同反异端的说法非常接近(Simons Magus, Menander, Satornil)。在我看来，早期犹太教地区只存在两种可能性：圣经次经和智慧书。如果说前者直接构想出二元的世界划分(现在被魔鬼统治，将来则带来神的王国)，那么与此并非无关的智慧学说则陷入其彻底的余脉、布道者、怀疑论中，而且再也看不到任何意义，智慧"消失"在彼岸：它与上帝的关系悬如游丝，靠一种盲目自大的信仰来确定。同传统上帝信仰的断裂迫在眉睫，有如这种看法：对这个世界的恶的统治可能掌握在一个堕落的造物神手中，而不是和平、安宁和拯救的神手中。在这里，我看到了灵知论反宇宙论的精神和历史根源。②

顺便补充一点(主宰这一点的是相对的一致性)：二元论思想，不管是通过伊朗拜火教来传达，还是通过希腊—柏拉图主义(譬如造物神的角色，以及对与理念性存在相对立的宇宙"生成"的贬低性评价)，在解决此岸世界中的恶和渎神的起源问题中都发挥着重要的作用。

---

① H. Jonas，《灵知派与晚期古代精神(第一部分)：神话学的灵知派》(*Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis*)，Göttingen，1934，³1964，尤其是《研究的历史与方法论导论》(页 1－91)。

② 参见拙著，《灵知宗教》，同前，页 300 以下，以及拙文，"犹太教的边缘现象和灵知教派的形成问题"(Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus)，选自 *Gnosis und Gnostizismus*，Darmstadt，1975，页 768—797，尤其是页 790 以下；"智慧和灵知"(Sophia und Gnosis)，选自 K. W. Tröger 编，*Testament－Frühjudentum—Gnosis*，Berlin (Ost)/Gütersloh，1980，页 221—237。

诚然，灵知论思想世界的哲学渗透仅仅是后来才开始的(2世纪)；很显然，它还参与了所谓的中期柏拉图主义的学园教育(不管是被接受，还是共同形成)。公元2世纪那些伟大的灵知论思想家(尤其是瓦伦提诺学派)以自己独有的方式接受了哲学术语，以便让它们为灵知论的基本信念(尤其是反宇宙论的信念)服务。犹太教(上帝的观念、创世、原初时间、救赎史)、伊朗(二元论、拯救者、灵魂的超升、世界进程、终结时间)和希腊(精神—物质二元论、存在—生成、原型—摹本、造物主、术语学)都是灵知论的发源地。地域和社会背景首先是巴勒斯坦和以色列世界，然后是亚历山大—埃及和希腊—小亚细亚世界。在我们看来，它的载体似乎来源于犹太教(可能还有撒马利亚)知识人和希腊化时期的智者阶层；他们试图消除希腊和罗马统治后社会和政治分离现象中的沮丧情绪，因此他们所创造的不是一种纯粹适应的观念形态(他们之所以如此，是因为他们在东方根据希腊化时代精神综合了希腊和犹太—阿拉米的特征)，而是一种在精神上反抗当下世界的神学，因为当下世界犹如灾难和囚笼。对世界虚无性和无意义的证明符合摆脱它的渴望。彻底摆脱世界是灵知论对尘世苦难的革命性反抗：不再是变化，而是拒绝，返回到“安宁的神圣王国”。①

灵知论的精髓和生命基调可以用艾比尔(Hans Eibl)以下这段话来简单地说明和表达：②

> Neophyt 问：促使我变得善良和正直的应该是什么？
>
> Markionit 和瓦伦提诺回答说：关心你永恒的幸福生活。
>
> 假如我不是这样，我会受到什么威胁？
>
> 你丧失了支配世界的力量。
>
> 善良的神可以惩罚我吗？
>
> 他不惩罚你，他把你交付给尘世力量。
>
> 假如神是善良的，他可以这么做吗？

---

① 参见拙著，《灵知宗教》，同前，页287以下，页311以下。

② H. Eibl，《奥古斯丁与教父学》(*Augustin und die Patristik*)，München，1923，页129以下。

Markionit：可以，因为他没有用尘世创造任何东西；尘世和人类都不是它的创造作品。

为什么他参与我的解放？

出自纯粹的同情。

尘世力量源于何处？

如何到达这个与神为敌的世界？

Markionit：这并不重要；指出一点就足够了：这个世界如同其所在的那样充满了阴谋诡计，善的神指引我们遁入幸福之中。（在这期间，瓦伦提诺低声说：世界说到底产生于神；但在世界和神之间还有一个难以解决的关系。）

Neophyt：但神是如何突然进入这个与他疏离的世界？

Markionit：他能够这样做，因为他非常强大；他可以这么做，有权这么做，因为希望创造幸福。

但这一切是如何终结的？

Markionit：这也不太重要，最高的神既能够战胜更深的力量，也能够毁灭它。

瓦伦提诺：他能够提升某种力量，摧毁另外一些力量，以便幸福获得统治地位。

Basilidianer：在他的王国里还有一个黑暗的世界，它对自己感到满意；光明的世界依然让他的灵魂聚集在自己的王国，教导他们，赐予它们幸福。而他们则在密谈，一群乌合之众在外面放肆地喧哗，叫嚷着：我们只是造物神的敌人、他的作品的毁灭者，我们折磨身体，阻挠创造过程，挥霍生命的力量。

这时候基督说：你们听着，外面的世界是怎样地驱使着它，你们看看，人类又是怎样存在的。只要创世、肉体和创造没有被神圣地言说，救赎就将远离我们。怀疑世界导致疯狂和傲慢。我们必须开始思考救赎、思考创世。

## 三

灵知派（也就是公元 2、3 世纪建立的所谓的灵知教派）的影响是

古代晚期和中世纪宗教史的一部分，从观念形态和哲学史上说，也是近代的一部分。赫尔德(Johann Gottfried Herder)已经在灵知论中看到“真正具有基督性的宗教哲学”。① 假如没有灵知论的提问方式，公元 2 世纪以来基督教神学的建立就无法理解：就其神学纲领而言，伊里奈乌、克雷芒、奥利根(Origenes)、拉克唐修(Lactanz)和奥古斯丁(因为他对摩尼教长达数十年的迷恋)很少不受其对手规定。对世界的态度、创世与拯救问题、救世主基督对上帝和拿撒勒人耶稣的态度、信仰与知识的关系、死亡与复活的关系、肉体与精神的关系、善与恶的关系、传统与反思的关系：在拒斥正统基督教传统的同时，所有这些通常都成为灵知派思想家思考的主题，并且在回答过程中受到挑战。灵知论的纲领不仅以否定的方式反映在对它们的限定中，而且也以肯定的方式极为清楚地反映在异端的对立性纲领中。但无论就观念形态而言，还是在实践社会学意义上，灵知派团体的建立对教会的发展来说都具有存在的价值：一个权威组织性的团体制度(主教制)、把女人排除在团体领导之外(德尔图良尤其为之辩护)、把俗人强制性地纳入一个国家教会的法权式等级制度中。

“灵知派的危险”几乎从来没有远离教会：正当公元 2、3 世纪的灵知论体系(首先是瓦伦提诺派和属于灵知论的马克安派)丧失影响时，在当时波斯统治的美索不达米亚却形成了一种灵知普世宗教：摩尼教。② 它的创始人、天才的波斯人摩尼(Mani, 216—277)不仅以灵知的二元论精神创立了一种有适应力的体系，而且还建立了一个组织严密的教会，具有传教动力的拣选者(Electi)和听从者(Auditores)。从 3 世纪到 14 世纪，它以这种形式流传到当时几乎整个人类世界。向西有：以色列、埃及、北非、西班牙、罗马；向东有：伊朗、北部印度、中亚(在 9 世纪被确立为国教)、中国。在这一世纪的不同语言——不管

---

① J. G. Herder，《全集》(*Sämtliche Werke*)，卷 XX，B. Suphan 编，页 212。这还关系到 Herder 的“基督教文集(第五章)：论宗教、学术观点和使用”，Leipzig，1798，页 183。

② 参见 Samuel N. C. Lieu 最后的集大成：《晚期罗马帝国和中世纪中国的摩尼教》(*Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*)，Oxford，1985 (1988 年重印)。简要的概述可参见拙著，《灵知宗教》，同前，页 352—379。

是来自埃及(科普特语),还是来自于中亚(吐番语)——中,我们都重新发现了记载这种绝对独立的宗教的文献把它看成基督教的异端类型,就像把后来的伊斯兰教看成拜占庭神学一样,那绝对是错误的。除了摩尼教,灵知论的影响还渗透到基督教和伊斯兰教的中世纪。在西方,它就是 Bogumilen 和洁净者(Katharer 或 Albigenser);从 10 世纪到 13 世纪,它们迫使天主教教会与其论战,而且它们也清楚地表明:天主教会没有离开“灵知论的阴影”。基督教教会最残酷的权力工具,宗教法庭,曾经扑灭了这种运动。从此以后,这个来源于 Katharer(原意为“洁净者”)的词语“异端”(Ketzer)就成为我们语言褒贬的一个组成部分。

扑灭这最后一次伟大的、在灵知—摩尼教推动下形成的运动之后,在西方世界,或多或少具有灵知论形式的体系组成物、观念片段和因素,通常都卓有成效地适应并“改变”(人们由此说到比喻)了那些随历史变化的条件。这包括宇宙论的、二元论的、人学的和神话的观念,审美的实践、隐秘宗教和精英意识。彻底克服世界的、神秘的和玄妙的团体并非总是由灵知论倡导,但至少在观念史意义上同它相关。与此类似,鲍尔(F. C. Baur)所谓的新型宗教哲学的代表,如波墨(J. Böhme)、谢林、黑格尔等也同它密切相关:他们都被视为灵知精神思辨的继承者。[①] 最终,新的神智学、人智学以及所谓的“融合论”取向(譬如“新纪元”),都在这种关系中误入歧途。[②] 为这种传承关系

---

① 参见 F. C. Baur,《基督教的灵知派或在其历史发展中的基督教宗教哲学》(*Die christliche Gnosis oder die christliche Religions philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*), Tübingen, 1935,页 557—740;Koslowski,《灵知论与神话》(*Gnosis und Mystik*,尤其是注 7),以及许多论述这一主题的文献,诚然它们通常都犯有把神话、神秘教义和灵知论混淆起来的错误。类似的看法还可见于 Jacob Taubes 主编的文集《灵知论与政治》(*Gnosis und Politik*, München, 1984),尤其是第 III 部分(页 199—306);众所周知,E. Topitsch 把马克思主义与灵知论联系起来[参见《意识形态和科学之间的社会哲学》(*Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*), Neuwied/Berlin, 1961,1966,页 261—296;《成神与革命》(*Gottwerdung und Revolution*), München, 1973,页 16—38]。同灵知论的影响历史最近的联系出现在荷兰:G. Quispel 编,《灵知》(*Gnosis*), Utrecht, 1988。在这里还应提到波墨和黑格尔。

② 参见:譬如 G. Quispel,页 243 以下(关于 R. Steiner);页 245 以下(人类学);页 255 以下(C. G. Jung);页 271 以下(P. J. G. A. Hendrix)。

(Filiation)辩护并非在任何情况下都是明智的，原因在于，一方面因其反宇宙论立场，古代晚期灵知论的真正特征经常遭到误解，另一方面不假思索的魔术、神话和神秘教义也冒充为典型的"灵知"。现在看来，后一种情况肯定是不可能的；而且假如现在以更准确的原始材料为根据，在它能够从灵知论的典范中得出一个准确的、可被历史证实的结论之前，将来的研究仍然必须指出观念史的错误结论。文艺复兴时期后来开了头，但这首先对后期柏拉图主义以及那些含糊其辞的文献来说更为有效。① 在基斯佩(G. Quispel)看来，除了希腊和基督教之外，无论如何，灵知论也是"欧洲文化传统的三个组成部分"之一。②

东方世界，灵知宗教和摩尼教古老的根基，至今还存在着最后具有摩尼教形式的灵知宗教团体，也就是伊拉克南部和伊朗西南部一个洗礼宗派。直到今天，它仍然保存着用好几种语言和文字记载的大量文献，从中可以清楚地看出它与灵知宗教之间的关系。③ 最近几十年，它不断地摆脱周围地区的排挤，因为这种排挤限制了它们的影响。摩尼教和秘术对伊斯兰世界的异教历史产生了深远的影响：二元主义者或 Zindike (zanādiqa) 以及 Sabier 非常频繁地参与伊斯兰的精神生活，并且像在基督教中一样产生了一批有争议的文献，这些文献(已经通过它们成型的"知识"理解并)滋养着神学和哲学思想。就连伊斯兰神话(譬如说通过宇宙人的理念)也继承了灵知论的理念。甚至在穆罕默德那儿，摩尼教的典范也因为他那套启示性教诲而闻名于世，其

---

① 譬如 F. A. Yates,《布鲁诺与秘术传统》(*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964)；P. O. Kristeller,《文艺复兴时期思想及其源泉》(*Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979)；W. Shumaker,《文艺复兴时期的神秘学科》(*The Occult Sciences in the Renaissance*, Berkeley, 1972, 页 201 以下)；B. Vickers 编,《文艺复兴时期的神秘学科精神》(*Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, 1984)；E. Wind,《文艺复兴时期的异教神话》(*Heidnische Mysterian in der Renaissance*, Frankfurt/Main, 1981, 英文版 1959)。

② 因此也是由他校对的选集(注 29)的副标题。Quispel 还把歌德的浮士德看成是灵知论思想家的原型："浮士德，西方人的象征"(Faust, Symbol of Western Man)，选自：*Gnostic Studies II*, Istanbul, 1975, 页 288—307；另可参见 A. Burnier, 同上, 页 205—224。

③ 另可参见拙著,《灵知宗教》, 页 379—394(带有插图)；*TRE* 12 (1991), 页 19—25。

他的因素也导向这种典范。[①] 但是近来，图宾根的伊斯兰教专家哈尔姆(Heinz Halm)准确地证明：古代灵知论的强大影响首先并非沿着异教—什叶派的方向展开。[②] 公元8世纪，正是在以色列和美索不达米亚古老的"异教中心"，出现了第一位什叶派极端分子(被称为极端派)代表，他是一位立场鲜明的灵知论神学家，直到今天，在以色列的 Alawiten 和 Nusairiern 还有追随者。在9世纪中叶的伊拉克还出现了以斯马尔派(Ismailiten)、Karmaten 和 Siebener，他们在其最古老的传统中同样支配着灵知论遗产。十字军东征时期受到威胁的伊斯梅丽狂徒就是属于其中的一分子，就像11世纪开始时形成的得如瑟人(Drusen)门派(今天生活在叙利亚、黎巴嫩和以色列)一样。Ismailiten 还有从印度而闻名的回教教师及其领袖 Agha Khan 和 Bohoras。我们不仅能够证明，在古代占核心地位的宇宙论和救赎神学神话的教义传统同古代(神话的)灵知论之间惊人地一致，而且还能清楚地回顾其外在历史和文献史：一方面是祈祷、准祈祷传统的形成，它在时间的进程中不断地被重新阐释，而且进入打上伟大哲学(新柏拉图主义)烙印的体系之中。另一方面是把学说回溯到早期传奇性的形态，尤其是回溯到 Abdallah ibn Saba，异教徒把它变成灵知什叶派的祖先[类似于早期基督教教父大西门(Simon Magus)]。晚近以来，在这个古代灵知论思想家的继承者的国度也存在着大量的研究，而且也证明了：在摩尼教的普世宗教之后，基督教之后的第二种普世宗教——伊斯兰教，也笼罩上一层"灵知论的阴影"，它不仅领导了一种原始的自我存在，而且还继续了数千年的渴望：不仅仅从正统神学角度回答宇宙和人的存在的基本问题，而且回答人的永恒渴望——在图象和表象的世界中提供自由的空间。

---

① 最近的可参见 T. Olsson，"《古兰经》中末世论的摩尼教背景"(The Manichaean Background of Eschatology in the Koran)，见 P. Bryder，(*Manichaean Studies* (Lund 关于非洲和亚洲宗教的研究)，Lund，1988，页273—282)。

② H. Halms，《早期伊斯兰教的宇宙论和救赎学说：伊斯兰的灵知论研究》(*Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*)，Wiesbaden，1978；H. Halms，《伊斯兰世界的灵知论》(*Der islamische Gnosis*)，Zürich，1982，附带极端什叶派第一次被翻译的原文；H. Halms，《什叶派》(*Die Schia*)，Darmstadt，1988，页186以下；193以下。



佩金斯(Pheme Perkins)

# 重构灵知派历史*

杨克勤 译

传统历史中有种种关于灵知主义发展的新资料，其中提供的复杂证据，令人很难对不同形式的灵知主义的发展作出一个可理解的假设。[①]我已经注意到，贯穿早期灵知神话化过程中的犹太哈加达(haggadic)资料使人不可能再坚持说：如果有人能指出《新约圣经》中某个主题具有犹太色彩的话(例如四福音的二元论)，那么，他不必考虑这些东西与灵知主义近似。在早期灵知神话化的过程中，有很多密德拉西[②]成分非常接近其犹太副本。就灵知神话化的结构而言，划分为不同时期的救恩历史，对宇宙论、人类起源、背叛天使神话的兴趣，以及对智慧的思索，都是根本性的。它们不可能由第二世纪灵知导师与正统基督教信仰之间的相互影响派生出来。任何有关灵知主义的起源和发展的假设，都必须追溯到其犹太背景。

基督徒与灵知思想家第一世纪的共同遗产，很可能促进他们在第二世纪相互影响。我们不必假定有一特别的事件曾催化灵知化思索的出现。这些新的神话传统的明确陈述，反映了社会实况，催化了教派革新以及团体认同的转移。指向《旧约圣经》中创造天

---

* 选自 Pheme Perkins,《灵知主义与新约》(*Gnosticism and the New Testament*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1993, 页 39—50。

① 有关灵知主义的起源与发展，G. Filoramo, *A History of Gnosticism*《灵知主义史》(A. Alcock 译，Oxford, Blackwell, 1990)给了一个综合性的鸟瞰，而非详细的假设。

② midrashic：源自希伯来文，意指查寻、研究、讲解，此处指《圣经》经文注释方式——译注

地之神的苦涩情绪，并不比反对第四福音书中的“犹太人”的争辩更严重。来自外人的敌意，使用来解释那群人与其敌人之间分界线的象征性二元论变得更强烈。反犹太的象征主义也许造成了第二世纪灵知者与基督徒的汇合。[1] 灵知的神话为犹太团体仇视耶稣启示提供了解释。一旦以“犹太人”来表征一群敌视灵知者或基督徒反拥有的启示，那象征的概念亦可能再被应用在其他反对者身上。基督徒灵知著作家明确地把那些正统的基督徒反对者看成存心不良的造物主的奴隶。

## 在犹太教边缘

我们若分子以研究宗教历史的方法理解灵知主义的缘起，就必须承认作为犹太教内或边缘现象的灵知和基督徒教派分子的不同。灵知的神话化过程是以《旧约圣经》为一部权威性经典来解释的。在灵知主义内思索启示，多集中在宇宙论的起源、天国的结构，以及被邪恶天使管辖的世界如何崩溃等主题。灵知者并不像《新约圣经》那样着重世界历史事件的意义为神性计划的一部分。在灵知神话中，上天的智慧女神才是中心的思想。她落到下面的世界，找不着适合的居所，就回到天上的世界，这与《以诺一书》四十二章内记载智慧女神的困境互相呼应。这故事揉合了智慧女神在世上的困境，思索她的宇宙性起源，以及她在灵魂里的位置，这一切在希腊犹太的思索中也有根据。[2] 它并不像斐洛(Philo)那样持柏拉图式的思想，视智慧女神和“道”为宇宙之神圣秩序；相反，灵知的传统承袭了哲学的怀疑主义。神明与物质世界没有任何关系，因为它本身没有任何形式或秩序是人的常理所能测度的。这种结合也与《新约圣经》中那些特别对宇宙论智慧作出

① S. Pétrement 尝试维护传统的假设，认为灵知是从基督教异端而来(《一位异在神》*An Alien God*，C. Harrison 译，San Francisco, Harper Collins, 1990)。此看法对灵知经典资料的传统历史分析已过时。

② 参 G. W. MacRae，“灵知索非亚神话的犹太背景”(The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth)，*Novum Testamentum*，1970(12)，页 86—101。

推测的经文所发现的真理不同。在《新约圣经》中，神的智慧和秩序是可从神所造的世界中见到的（参林前 8:6；罗 1:19—21）。

学者们也曾提出，灵知神话化的过程中也有一些其他因素不是基督教引入的。那些诉诸一种在宇宙起源上两个对立原则的二元论体系，很可能受到了伊朗的二元论影响。[①]《亚当启示录》(*Apoc. Adam*)记载关于救赎者降生的叙述，是根据希腊一罗马及闪族中流传的不同神话。[②] 灵知教派亦可能对希腊一罗马神秘宗教入会仪式所用的共同语言更为开放，而较少接受早期基督教的信仰。[③]

学者们经常问，究竟灵知对《创世记》的看法是否出自犹太人，或是源于被犹太人敌视、生活于犹太教边缘的非犹太人。我们很难想象在非想象犹太人中间流传以灵知主题与犹太教混合的释经法的细节。的确，外邦基督徒的资料不曾显示这一点：关于《圣经》经文及人物思索的了解，超出了对于希腊文《旧约圣经》的读者以及其他希腊犹太式宣传来说也许是老生常谈所触及的东西。但加塞(Maurice Casey)最近争辩说，对于那些自称是犹太人或被他人称为犹太人的人来说，我们需要更多不同类别给他们厘定自己的身份。一些具有种族特色的犹太人可能称自己为外邦人；但对于那些坚持奉行律法、安息条规和犹太洁例为犹太特征的人，他们就是一群叛徒；而外邦人则视他们为“犹太人”，因为他们有家族的血源，且拒绝参与任何异教仪式。类似

---

① 如：“珍珠之诗”(*The Hymn of the Pearl*)载《多马行传》(*Acts of Thomas*，页 108—113)；参 W. Foerster，《灵知》(*Gnosis*)，vol. 1；《教父证据》(*Patristic Evidence*)，R. McL. Wilson 译，Oxford，Clarendon，1972，页 355—358；H. Jonas，《灵知宗教》(*The Gnostic Religion*)，修订本，Boston，Beacon，1963，页 112—129；K. Rudolph，《灵知》(*Gnosis*)，P. W. Coxon 及 K. H. Kuhn 译，R. McL. Wilson 编，San Francisco，Harper & Row，1983，页 283；P.-H. Poirier，《多马行传的珍珠之诗》(*L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*)，Louvain，Louvain-La-Neuve，1981。Poirier 对《珍珠之诗》注释引用语文学及地理特征指出此诗源于伊朗和帕提亚(Iranian-Parthian)区域，可能不迟过公元第三世纪初期(页 317)。

② 《亚当启示录》V77，27—82，19；*NHLE*，页 282—285；D. Parrott，“亚当启示录之十三个国度：起源、意义及重要性”(The Thirteen Kingdoms of the Apocalypse of Adam：Origin，Meaning and Significance)，*Novum Testamentum*，1989(31)，页 67—87。

③ 参 Rudolph，《灵知》，同前，页 214—215、285—287。Rudolph(鲁多夫)没有思考以下可能性：教派实践可能早于神话新格式。

不同的理解也是典型的，因为人们往往会质疑，为何那些具有外邦人种族特色的人，会拥有犹太人的生活方式。[①]

在一个更不同的尺度下，有些早期基督徒在自我认同中，以及在他人的评估下也是"犹太人"。至于那些与非犹太人通婚并生养儿女如提摩太（徒16：1—3）的家庭，他们的身份是不清楚的。当保罗为提摩太行割礼时，提摩太的身份才清晰地转向犹太教：

> 保罗与提摩太共同的见证，必定使更多人承认他为犹太人。于是提摩太就可以从事向外邦人宣教的工作。像彼得和保罗一样被基督徒接受为犹太人；而因守律法在基督徒团体中已失去身份定位的功用时，提摩太不是一个持守犹太律法的人。[②]

这个例子显示，灵知神话化是否出自犹太教或其边缘，问题实在是太广泛。在灵知神话化的过程中，对造物主的叛逆，往往被视为灵知者认自己为非犹太人的证据，[③]其实我们必须重新估计这一点。我已经指出灵知的神话，已将灵知派认同为属灵夏娃的真后裔、塞特的子孙。在相传的另一个故事中，艾达保（Ialdabaoth）的儿子撒巴沃（Sabaoth）见了天上的智慧女神后便悔改了，这解释了透过犹太律法如何得到天国的真知识。[④] 灵知主义很可能是从那些不遵守律法、被同化的犹太人中间冒起的。

这个观察将我们的注意力带到那些试图找出引致灵知派别兴起的社会及经济因素。普通的基督徒认为是因异教已失去了功用，以致人们一起转向东方式的古怪宗教；对于这说法，希腊—罗马异教的历

---

① M. Casey，《从犹太先知到外邦人之神：新约基督论之起源和发展》（*From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*），Cambridge，James Clarke；Louisville，Westminster/ John Knox，1991，页11—16。

② 同上，页16。

③ 参B. Pearson，《灵知主义、犹太教与埃及基督教》（*Gnosticism，Judaism，and Egyptian Christianity*），Minneapolis，Fortress，1990，页9。

④ 如：《掌权者的本质》，II，页95、13—96、3。

史学家完全不同意。人们胡乱地夸大了异教衰落的情况。[①] 事实上有证据显示，在这段期间也有基督徒转信犹太教。[②] 我也发现了在哥林多的一个新城里，有一新的宗教信仰在难民中兴起。其他学者们亦发现，有些不能转回自己家乡和风俗信仰的人，组成一群群学人的组织。不少城市提供了一种环境，让那些被自己国家放逐的非居民可以将他们不能应用在国家的才干，转用在组织私人团体上。[③] 那些非政治的知识人，可能亦会以灵知的神话来表达他们对社会环境的独有传统主义的反叛。[④]

## 第二世纪的灵知导师

要重建灵知主义的历史，仍是困难的事。鲁多夫(Kurt Rudolph)提出一系列不同的导师，他们都是典型的教父。这方法是将灵知主义的历史看成一个学派现象。主要创办人或导师们负责创始和其后的发展。[⑤] 然而，我们不可能去建造一个能够解释灵知主义起源的发展次序。个别的导师和群体，可能从灵知神话的贮备中找到一些要素，但他们彼此互不相关。

鲁多夫认为在第一世纪中有两条发展路线：在撒玛利亚行邪术的西门，创办了一个灵知式的宗教，其最初的传说是形容神圣的恩诺亚(Ennoia)来到世界，拯救被困的灵魂。[⑥] 虽然学者们并不同意实际上割裂西门式传统的早期要素的可能性，但希坡律陀(Hippolytus)对西

---

① 参R. Lane Fox，《异教徒与基督徒》(*Pagans and Christians*)，New York，Knopf，1986，页 38—261。

② 同上，页 318—319、479—482。

③ 有关此阶级不协和影响同时期人们归信基督教，参 W. Meeks，《第一批城市基督徒》(*The First Urban Christians*)，New Haven，Yale University Press，1983，页 52。

④ 参 Rudolph，《灵知》，同前，页 288—294；H. A. Green，《灵知主义的经济和社会起源》(*The Economic and Social Origins of Gnosticism*)，SBLDS 77，Atlanta，Scholars Press，1985。

⑤ Rudolph，《灵知》，同前，页 9—25。

⑥ 同上，页 294—295。

门派灵知的叙述，很可能与第一世纪的西门人物有些关连。[①] 与第二世纪的灵知导师不同，西门成了传说的源头，特别是在那些反保罗传统的人中如此。行邪术的西门就好像是使徒的替身。但他必定是被使徒彼得的超能力所败。[②]

在第一世纪中的第二条发展路线，必定是从《新约圣经》本身推论出来的。我们在保罗的书信中已测知灵知的存在倾向，这些倾向很可能是透过一些犹太的洗礼派传入的。哥林多书信以及保罗第二批书信（deutero-Pauline writings）中所指的灵知化成分，显示灵知的思想已从叙利亚巴勒斯坦传至小亚细亚和希腊。约翰学派的书信也引证灵知思想在小亚细亚的存在。四福音促使那属天彰显者的形象变得基督化和历史化。[③] 约翰书信也显示，基督徒圈子内争论关于地上耶稣的形象问题。[④] 该书信将基督徒对救主的理解限制于历史性的耶稣，如此为第二世纪两大运动的冲突提供了重要的指引。随后，一些后期的新约书信：如《彼得后书》和《犹大书》等，以及伊格纳修（Ignatius）书信和坡旅甲（Polycarp）书信，都纷纷在第二世纪出现。由此可见，一种灵知式的基督教曾在小亚细亚的教会中出现。[⑤]

第二世纪中期是灵知主义发展的转捩点。在第一世纪从犹太圈子内冒起的神话化传统，至第一世纪末已被纳入灵知基督教派的教导，第二世纪初期则被亚历山大和罗马显赫的导师传扬。当中如巴西理得（Basilides）、赫拉克利昂（Heracleon）、瓦伦提努（Valentinus）和多

---

① Hippolytus, *Ref.*《反驳》, 6. 9－18; M. Marchovich,《希坡律陀反驳异端》(*Hippolytus Refutatio Omnium Haeresium*), PTS 25, New York, de Gruyter, 1986, 页 214－215。对于争辩说希坡律陀改写了西门关于灵知的著作《反驳狂傲者》(*Apophasis Megale*), 参见 J. Frickel 的《希坡律陀反驳异端中反驳狂傲者》(*Die Apophasis Megale in Hippolytus Refutatio*), 卷 VI, 页 9－98;《东方基督教年鉴》(*Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*), 182, Rome, 天主教东方研究所, 1968, 页 88－202。

② *Ps. -Clem. Hom.*《托名克雷芒证道》, 3. 29－58;《彼得行传》(*Acts of Peter*), 2－8。

③ Rudolph,《灵知》, 同前, 页 158－159。

④ R. E. Brown,《约翰书信》(*The Epistles of John*), AB 30, Garden City, Doubleday, 1982, 页 73－79。

⑤ Rudolph,《灵知》, 同前, 页 298－308。

勒米(Ptolemy)等，都是人人皆知的基督徒。[1] 正如西门的体系在第二世纪被详细解释一样，这些大师的理论都被后来的跟随者发扬光大了。鲁多夫坚持爱任纽(Irenaeus)对巴西理得的叙述，较希坡律陀所解释的哲学—神论和希坡律陀版本的流溢论(emanation)更似原著。[2] 巴西理得与赫拉克利昂都切合亚历山大基督徒的知识人模样。他们两人都关注《圣经》的解释，可惜巴西理得的注释书没有留存下来。折衷性的柏拉图主义和斯多亚主义的哲学混合在这些思想家中出现，也可在塞特族的灵知论文如《约翰密传》和《论世界的起源》见到。在以上两篇论文中，作者都援引柏拉图和斯多亚的哲学材料，同时也叫读者参考更早的著作。

爱任纽和希坡律陀二人都从灵知的资源引用或意译他们所见到的灵知体系。我们若研究希坡律陀关于前苏格拉底的著作，就知道那时作者取材相当随意，所以希坡律陀直接引用他所选择的任何体系的作品之范围多元且折衷，人们无法知道其出处。但当他提供所引用体系的简介时，通常会附上从其来源对该体系认识的资料。[3] 希坡律陀最初打击异端的工作，跟从了其前辈的看法，他们都认为所有第二世纪的学派都源自西门。他似乎收藏了大量灵知作品，而《拿塞纳讲章》(*Naasene sermon*)也包括在内。当探查由蛇领受的启示人性的高扬与塞特和拜蛇派(Ophites)中神话结构之间的关连时，希坡律陀尝试为灵知的派系建立一个新的谱系。[4] 虽然希坡律陀指控他的反对者引入了异教哲学，以致败坏了福音，但读者可以认出这个灵知思索的哲

---

① 参 G. Lüdemann，"基督教在罗马初传"(Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom I. Valentin und Marcion II. Ptolemäus und Justin)，*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche*，1979(70)，页 86—114；多勒米可能就是在 Justin (*Apol.*《护教》，2. 2. 9，页 100—102)所指的为基督殉道者。

② Irenaeus，《驳异端》(*Adv. Haer.*)，1. 24. 3—7；Foerster，《灵知》，同前，1. 58—62；Hippolytus，《反驳》，同前，7. 20—27；Foerster，《灵知》，同前，1. 64—74；参 Rudolph，《灵知》，同前，页 310—312；B. Layton，《灵知派经书》(*Gnostic Scriptures*)，Garden City，Doubleday，1987，页 417。

③ 参 C. Osborne，《早期希腊哲学的再思》(*Rethinking Early Greek Philosophy*)，London，Duckworth，1987，页 68—84。

④ 参希坡律陀所指的"普世之蛇"(*ho katholikē ophis*；《反驳》，同前，5. 16. 8)。

学性辩护，部分只是从第一代的资料取材而成的。但第二世纪灵知导师的热心比起基督徒绝不逊色，他们致力找出其信仰与哲学家们的推理不同之处。① 希坡律陀想要指控他的灵知反对者在其体系里抄袭了思索的成分。②

## 瓦伦提努派

在基督教圈子内，灵知中有两派最有势力：一是瓦伦提努和多勒米所建立的罗马派；另外就是赫拉克利昂和提奥多土斯（Theodotos）所建立的亚历山大派。瓦伦提努派系里又分不同的派别，学者们认为其中某些信仰成分很可能出于瓦伦提努本人：

（一）他将智慧女神分为较高与较低两种形态。在较高世界内发生的事情会在较低世界内重复发生。

（二）人们已重新演绎智慧女神坠落黑暗世界的神话。她对神明的无知引致她想明白，虽然她可以恰当地重新认识神的伟大，但神为何有着与她不同的本性。

（三）瓦伦提努学派并没有将人划分为塞特的不朽族类和外人；相反，他们按人的组合成分，将人分成属灵的（相等于理智或心智）、属魂的和属物质的（肉体）三类型。

其后在瓦伦提努圈子内的分裂，反映人们关切如何从神学上应用这类教导发展基督教的信念。东方和西方的学派，对耶稣的性质问题持有不同立场。对于西方学派来说，耶稣是一个神明附体的人，“智慧之道”（Logos of Wisdom）的灵在耶稣受洗时进入了他的身体。但对东方学派来说，耶稣在出生时已有一个属灵的身体。对人类的三分法，以及瓦伦提努派导师们与正统基督徒的交往，曾引致对属魂人范畴的详细解释。属灵人马上被带到灵知里；而属物质的人是永远无法被启导的；至于属魂的人，显然代表那些迟疑的正统基督徒——瓦伦

---

① 如《论世界的起源》，CG II，页 97，26—98，7；*NHLE*，页 171—172。

② Marchovich，《反驳》（*Refutatio*），页 35—51。

提努派的灵知主义者就住在他们中间。他们必须倚靠信心和圣礼，所以在灵知的属天世界里，他们的位分较少。[①]

其他在瓦伦提努派思想系统化中的温和成分，要算是多勒米。他似乎较关注属魂人的得救问题。救主来并不单是要启导属灵族类，他在世所做的也要救赎属魂人。[②] 这种对俗世人关注之情，也可在现存的俗世作品多勒米《致佛罗拉的信》(Ptolemy's *Letter to Flora*)中得到引证。在信中，他向一位女慕道者(可能是一位富有的捐助者)解释《旧约圣经》的不同灵感来源。[③]

爱任纽也将另一个人物——马古斯(Marcus)与瓦伦提努派拉上关系。但马古斯是灵知宗教组织的主要倡导者。他唯一附加在灵知系统上的思索，是从塞特的传统承袭来的，可能是对数字和占星术有关的或魔术之思索。马古斯并不像第二世纪伟大的瓦伦提努派，他没有用古旧的神话去诠释基督教的圣典。如此，他似乎较接近那着重仪式和魔术、与西门有关的灵知派别，而不像一些灵知学派只是跟随一个特定的导师。

## 塞特派传统的历史

图纳(John Turner)并没有像古代灵知主义的反对者那样，列出一个灵知主义的可能发展纲要；相反，他提出一个基于传统历史的模式。[④] 他分析神圣三位一体的不同用法，以及人们如何再使用塞特文献中的神秘论题，目的是提出一个塞特派的灵知主义发展史(至第四世纪的历史)。每一个阶段都预先假设了灵知主义和基督教之间稍稍不同的相互影响。在第一世纪初期，叙利亚巴勒斯坦的犹太教包括了

---

① 《三部训言》(*Tri. Trac.*)，CG I，页 118，14—119，32；*NHLE*，页 94—96。

② 参 Rudolph，《灵知》，同前，页 323—324。

③ 参 Foerster，《灵知》，同前，1. 154—161。

④ J. Turner，"塞特灵知主义——一种文献史"(Sethian Gnosticism: A Literary History)，载 C. W. Hedrick 及 R. Hodgson, Jr. 译，*Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*，Peabody Mass.，Hendrickson，1986。

一些受洗的派别，分别为早期塞特派的灵知者、艾色尼人（Essenes）施洗约翰的跟随者和基督徒。撒玛利亚人也在犹太教边缘组织了一群人，他们有能力与罗马的掌权者磋商权力问题，亦与犹太社区中的民众有接触。在早期塞特的神话中，包括一位与塞特有关的先在的救赎主概念；包括对一种属天智慧女神形态的认同、因那无知造物主和其后裔的作为的邪恶源头，以及宗教实行的洗礼仪式。

到第一世纪后期，出现了一些基督化的塞特神话。基督教和灵知主义在第二世纪有了转变。个别导师把感兴趣的成员组织起来，为传统的经典作注释，这种影响造成了第二世纪基督教和灵知主义冲突的种种条件。人们在这时期也用了很多哲学性论文去发展不同的灵知系统。在第二世纪末期，基督教会当局反对早前独立的导师们在社区中开业。异端评论家的反灵知论文，似乎成功地使灵知学者与其所属的更大基督教社区发生分裂。有些文章也暗示了反基督教的发展。

第三世纪期间，有些灵知主义者窃用了新柏拉图主义的范畴。这些人所寻找的宗教经验模式，是要上升到一个神圣三位一体的幻想境界。但正统的柏拉图主义亦拒绝灵知教师们对宇宙的思索。到第四世纪，灵知主义可以说形成了一堆派别，它们在这一般发展的模式里都有不同的起点。有些发展了早期塞特的宗教阶段，或与西门有关的撒玛利亚方式。其他则反映了灵知神话和教派基督化的不同阶段，其中包括像瓦伦提努等人那样的灵知导师第二世纪之综合，他们显然把灵知主义表现为一种更高的基督教形式。还有其他人则仍然继续正冒起的新柏拉图派的哲学神秘主义路线。伊皮法纽斯（Epiphanius）就亲证有关更古怪仪式的组群之存在，他们以反常的性活动向这世界的掌权者证明他们的灵性优越。在另一个极端，灵知论文中禁欲的特性仍保存在埃及沙漠的苦行者中，他们对其他灵知派别中典型的宗派仪节并没有兴趣。

图纳的年代表是据头四世纪一个特定神话和思索的传统造出来的。头两个发展阶段与《新约圣经》期间吻合。正如以上所讨论的，作为人类以及塞特后裔源起历史的《创世记》二至六章的注释，为早期的神话集提供了基本的神秘话题。图纳从《驳异端》1.30 关于塞特及拜

蛇派的报告，作出了塞特神秘计划的基本大纲。① 理想的人类是由属天的三位所代表，他们分别为："人"、"人子"和那"第三个人"。头两个是双性，第三个则是天上的塞特。在其他系统中，神之双性形象的女性一面似乎成了那三位中的第二位，而"人子"则占第三位。那低下世界是由"母亲/灵"和她的后裔智慧女神管理的。智慧女神下到众水中，她在那里生了艾达保。当她第二次下到更低世界时，伴随着按神圣形象造的人。这种创造仿效艾达保要成为真神的傲慢宣称。第三次降临就是灵知的彰显者真正的来临，拯救那些被拣选的人。按塞特及奥费特斯的说法，基督就是第三个人，他装扮成索非亚(Sophia)，将耶稣从十字架上救下来。

关于智慧女神降落世界的颂诗或仪式性的朗诵，是早期神话版本最常用的文学格式。诗词中有关洗礼、对灵知的觉醒以及相关的封印等，暗示它们可能曾在一些仪式中使用。图纳宁愿把长版本的《约翰密传》内的诗歌看成一个综合作品。他认为原来的版本在内文 31，4 欠缺作为冥府囚犯的躯体，也没有对唤醒那个睡了的人作出结论。②《拿塞纳颂歌》(*The Naasene Hymn*)亦描绘彰显者坠落世界时带着印记。在希坡律陀的版本里，坠落世界成了灵魂的堕落，而救主被认同为耶稣。坠落世界的诗歌在《三形的普洛特诺尼亚》(*Trimorphic Protennoia*)中为一篇更长的论文提供了框架。神圣普洛特诺尼亚的三种形态第一是父/声音，然后，第二是母亲/言说，最后就是子/道。这份资料已贯穿几个文学时期。整篇论文的基础在于引言后论到"我在"的部分。其次就是加上了教义注解的三个"神秘"：肉身的约束如何松解(XIII 36，27—40，29)；世代的终结(41，1—42，2)；普洛特诺尼亚降生为道(46，7—47，1；49，1—50，9)。

文本基督化的第一个阶段简单地把基督认同为属天的自在者(37，31；38，2；39，6—7)。③ 但当正统基督徒中出现基督论时，《三形的

① 同上，页 59—62。

② CG II，页 30，12—31，25；*NHLE*，页 122；Turner，"塞特灵知主义"，同前，页 62。

③ 类似用语出现在与爱任纽(《驳异端》，同前，1. 29. 1—4；Foerster，《灵知》，同前，1：104—105；参 Turner，"塞特灵知主义"，同前，页 64)保存的《约翰密传》相似之片段。

普洛特诺尼亚》的回应是提出自己的基督论观点。其主要名称有基督、至爱者、总创发者的儿子(即神的儿子)和人子,都在幻影论(docetic)中得以解释。道在更低世界的掌权者的帐蓬里向他们显露自己(47,14—15;参考约1:14)。[1] 那些掌权者错以为普洛特诺尼亚或道就是他们的基督,因为她无所不在(49,7—8)。普洛特诺尼亚把自己认同为掌权人的至爱者,又把自己装扮成总创发者的儿子,直到总创发者无知的统治结束(49,11—15)。虽有万有之父,但普洛特诺尼亚却把自己显露为在所有凡人儿子中的那个人子。[2] 十字架并无救赎的价值。反之,普洛特诺尼亚必须拯救耶稣,并将他与被拣选的人一同带到父那里(50,6—16)。根据这解释,低下世界的掌权者错误地相信耶稣就是他们的基督,因为他们并不知道普洛特诺尼亚的存在,亦不知道他们所用的基督名称的真正意义。[3]

那彰显者降落世界与洗礼和神的声音有关(《三形的普洛特诺尼亚》40,8—9;参考《亚当启示录》84,4)。"道"首次进入世界,透过在生命的水里开始输入圣灵(41,20—25)。根据《埃及人的福音》(*Gospel of the Egyptians*),塞特降生成"道"赐下了神圣的洗礼。他进入世界是由巴贝洛(Barbelo)/索非亚促动的,她常以语词/声音与被拣选的人沟通(III 63,4—65,26)。[4] 洗礼的习俗亦可能成为不同群体冲突的焦点,因为只有真正塞特的后裔才可有神圣的洗礼。

这种重建暗示一条有一套共同神秘论题来源的灵知资料的发展路线。在第二世纪,基督徒的灵知导师们会用这些神秘论题去解释耶稣的故事。正如以上提到的,在基督论的思索方面,瓦伦提努派处置的问题类似第二世纪中其他基督徒的导师们所面对的那些问题。塞特主义者描绘不少教派传述的一套连贯的神话,但并不代表这是早期

---

① 这一段使用的形象也在《约翰福音》的前言出现。

② "人子"这片语在第二世纪普遍上如《但以理书》七章14节描述耶稣的人性而非神性。

③ Turner,"塞特灵知主义",同前,页64—65。

④ 图纳比较这发展与《约翰福音》中的转变,同上,页67—68。在《约翰福音》那里,智慧和道的思索开创了一个神圣启示者下降为人的基督论。书中也重解受洗。传统故事使施洗约翰认明耶稣的神圣地位。耶稣是活水(约4:7—15;7:37—39)。

唯一的思索方式。第三世纪中期，摩尼(Mani)成为一个新宗教的发起人，因为他自以为是天上的双胞胎之一。灵知化的多马传统，可从一本收集耶稣言论的《多马福音》(*Gospel of Thomas*)中见到，它并不像塞特主义者那样将创世记神话化。雷顿(Bentley Layton)较倾向把这些资料从整体“灵知”类别里全部剔出。[1] 然而，他们强调内在的启发、真我的发掘以及真正的属神形象，这些肯定引致很多神秘的解释。他们克己的生活引致他们抗拒热情，以及将性欲视为魔鬼的作为，这是早期塞特的思索中经常出现的。第二世纪的灵知导师们和系统学者，可能都把这个传统以及早期塞特神话化的传统和《新约圣经》本身作为资料的来源。[2]

## 结　语

灵知神话学家所接受的犹太传统与《新约圣经》中惯常使用的不同。智慧女神坠落在一个敌对的宇宙里，离开了希腊平民所叙述的神明行列，亦离开了斐洛那高深奥妙的哲学。灵知智慧的传统反映出一种怀疑的哲学，使人的领域的混乱和神明之间的鸿沟变得更加强烈。早期基督教的门生开始知道“犹太人”与“非犹太人”的简单分法，并不足以代表一个多元化环境中个人身份的社会现象。灵知主义及基督教的历史，都是从犹太教边缘开始的，有些人称这些人为“犹太人”，有些人则称他们为“非犹太人”。甚至灵知派的人也称他们自己为塞特的真正后裔。

第二世纪的护教学家认为，这些敌对者是有偏差的“学派传统”。那伟大灵知的制造者属于这个世纪。但在第一世纪，人们也发现有一些解释学派的迹象。约翰与保罗的传统都发展成不同形式的基督教，而他们的导师在第一世纪末就彼此争斗。其实，一个带合法性神秘方式的新宗教运动，不用个别导师综合的努力也可以出现。第一世纪灵

---

① B. Layton，《灵知派经书》，同前，页 359－361。雷顿认为多马传统可能影响摩尼自传中天上双胞主题的出现。

② 同上，页 xv－xvi。

知的神话思索是从一个洗礼派的宗教背景中冒出来的。第二世纪的导师们采纳了该传统，亦采用已有的基督徒资料。

图纳作品的传统历史与塞特这个人物有结构性相关的成分，企图追索由第一世纪至第四世纪的发展。他揭示了洗礼派的派系意识，以及能成功生产文章的解释学派的复杂性。有清楚的证据显示，由基督介入的表层面以至神话系统本身中的结构性转变，都有不同程度的基督化过程。

多马传统则指向另一条发展路线。那些早期的口传传统已发展成隐智慧的来源。近期的灵知思想家也可能是从这些资料以及塞特圈子里出现的神话样式取材的。

约纳斯(Hans Jonas)

# 灵知主义、存在主义、虚无主义

张新樟 译

在这里,我打算尝试性地来比较两个时空上相隔甚远、初看似乎不可比较的运动、立场或思想体系:一个是我们自己这个时代的、概念性的、精致的思想体系,比年代学的意义更明显的"现代的"思想体系;另一个则来自蒙眬的过去,是神话性的、粗糙的思想体系——甚至于在它自己的时代也是一个怪异,并且从未被允许进入到我们可敬的哲学传统的行列之中。我的论点是,这两者之间有共同的某种东西,着眼于相似性和差异性来详细解释这个"某种东西",会达到对这两者的相互阐明。

说到"相互",我指的是某种程序上的循环。我自己的经历会说明这一点。

许多年前,当我转向灵知主义的研究时,我发现,我从海德格尔学派那里学到的见解、眼光,使我能够看到灵知思想中以前未被注意到的那些方面。而且,我日益为似乎极度陌生之中的熟悉所震动。回想起来,我愿意相信,当初正是这种蒙眬的亲切感所引起的震动引诱我进入灵知的迷宫。在这些遥远的土地上长久逗留,当再次回到我自己的、当代的哲学场景中后,我又发现,我在那里所学到的东西,现在能使我更好地理解我当初从这里出发的这片土地。与古代虚无主义的专注交谈——至少对我来说——证明有助于洞察和评价现代虚无主义的意义:正如现代虚无主义曾在一开始使我能够辨认出它过去的模糊的远亲那样。恰合的是,为历史分析提供方法的存在主义,自己也

被包含在这种分析的结果之中，其范畴与具体对象之间的这种吻合令人深思。灵知思想与存在主义的这种吻合，就像是按照尺寸定做的一样：那么，它们也许是按照尺寸定做的吗？一开始，我以为，这种吻合只是它们所假定的普遍有效性的一个例子而已，这种有效性保证了它们可以运用于无论什么样的人类“存在”。但是后来，它就使我领悟到，这些范畴对既定对象的这种适用性更确切地说乃是由于这里的双方的“存在”类型：一方提供了诸范畴，另一方则很好地回应了它们。

就好像一个炼丹术士相信自己拥有一把钥匙可以打开每一扇门：我来到这扇门，试了这把钥匙，奇怪！刚好合适，这扇门就洞开了。于是，这钥匙就证明了自己的价值。只是到了更后来，在我成熟起来不再相信万能钥匙之后，我就开始想知道，何以这把钥匙如此好地适用于这把锁。是我碰巧地拿到了配这把锁的钥匙吗？如果真是这样，那么存在主义与灵知主义之间有何种东西，使得前者一碰后者就开呢？由于这种方法上的转向，灵知主义的解答转变成了对存在主义的疑问，而在一开始，这种解答被视为是对存在主义普遍有效性的印证。

就这样，这两者的相遇，一开始是作为方法与对象的相遇，而结果却让我深切地体会到，声称是解释人类存在之根本处境的存在主义乃是人类存在的具体的、历史决定的处境的哲学：相似的处境（尽管在其他方面很不相同）也在过去产生了相似的回应。对象转变成了一个实例，它显示了虚无主义体验中的偶然性与必然性。存在主义所提出来的问题并没有因此而丧失其严肃性；但是通过对它所反映的、它的某些洞见所局限于的处境的认识，我们获得了一个适当的视野。

换言之，解释功能颠倒过来了，成了相互解释——锁变成了钥匙，钥匙变成了锁：灵知主义的“存在主义”解读，其正确性得到了它的解释成就的很好的证明，这反过来要求尝试存在主义的“灵知”解读作为其自然的补充。

在两代哲人以前，尼采（Nietzsche）说，虚无主义，“这位所有客人中的最怪诞者”，“站在门前”。[①] 同时，这个客人进来了，并且不再是一

---

① 《权力意志》(*Der Wille zur Macht*)，(1887)，1。

个客人，就哲学而言，存在主义正在试图与他居住在一起。与这样一位伙伴住在一起是生活在危机之中。这个危机的开端向后延及到 17 世纪，那时，现代人的精神处境正在成形。

在决定这一处境的诸特征之中有一个特征，帕斯卡尔(Pascal)第一个面对其可怕含义，并极尽其雄辩地加以阐述，那就是：人在现代宇宙论的这个物理宇宙中的孤独感。“扔入到这个无限浩瀚的空间之中，我对它无知，而它也不认识我，我被吓坏了”。[①] “他不认识我”：这不只是宇宙时空令人恐惧的无限，不只是在比例上的不相称、人在它的广袤里面的无足轻重，这是“沉默”，是宇宙对于人的渴望的漠不关心——在其中荒谬地上演着人类万事的这个宇宙对于人类事务不闻不问——这构成了人在万物总和之中的极度孤独。

作为这个总和的一部分，作为自然的一个例子，人只不过是一根芦苇，随时随刻可能被巨大而盲目的宇宙力量所压碎，他在这宇宙之中的存在只是一个盲目的偶然，他的毁灭也是同样盲目的一个偶然。然而，作为一根思想的芦苇，他不是这个总和的一部分，他不属于这个总和，他与这个总和是极不相同、不可比较的：因为，笛卡儿说，广延的存在是不思想的，而自然不是别的，正是广延的存在——身体、物质、外在的大小。如果自然压碎了这根芦苇，那它是出于无心的，而这根芦苇——人——哪怕在被压碎的时候，也意识到自己被压碎。[②] 在这个世界中他孤独地思想着，不是因为他是自然的一部分，尽管他也是这个自然的一部分。正如他不再分享自然的意义，而只是通过他的身体分享自然的机械决定那样，自然也不再分享他的内在关怀。因此，人优越于一切自然的东西，他的独特性，他的思想，不再导致他的存在与总体存在之间的更高级的融合，而是相反，它标志着他自己与其余存在之间不可逾越的鸿沟。从一个存在之整体的共同体之中疏离出

---

① 《思想录》(*Pensées*), ed. Brunschvicg, fr. 205。

② 同上, fr. 347:“人只是一根芦苇，这个世界中的最脆弱者，但是他是一根思想的芦苇。宇宙无需武装自己即可毁灭他：一阵风、一滴水就足以杀死他了。然而，既使这个一切压碎了他，人也还是比毁灭他者更高贵：因为他知道他得死，他也知道宇宙比他更强大，但是宇宙对此一无所知。”

来,他的意识只是使他成为这个世界的外人,并且在每一个正确的思辨行为中述说这种严酷的陌生感。

这就是人的处境。人自己的理性可以对它的内在逻各斯感到亲近的那个宇宙消逝了,人在其中占一席之地的那个整体秩序消逝了。人的地位现在看来只是一个纯粹的、无情的偶然。“我被吓坏了”,帕斯卡尔继续说:

> 我困惑地发现自己是在这儿而不是在那儿,因为何以我在这儿而不是在那儿,何以在此时而不在那时,并没有任何理由。

只要宇宙被视为人的天然的家乡,也就是把世界理解为“宇宙”(cosmos),那就总是会有在“这儿”的理由。但是帕斯卡尔所说的是“这个自然的遥远角落”,人在其中“感到自己迷失了”,他所说的是“这间小监牢,他发现自己暂住于此,我指的是这个(可见的)宇宙(univers)”。① 我们在这个框架之中的存在的极端偶然性,剥夺了这个框架作为理解我们自身的一个可能参照系的一切人情味。

但是这种处境不只是无家可归、孤苦伶仃以及恐惧的心境。自然的冷漠无情还意味着自然不指向目的。目的论从自然原因的体系中排除出去了,而自然本身是无目的的,它不再为可能的人类目的提供任何支持。一个没有存在物之内在等级体系的宇宙,正如哥白尼的宇宙那样,使得价值失去了本体论的支持,自我对于意义与价值的追求不得不完全地依靠自己。意义不再是发现的,而是被“赋予”的了。价值不再被视为客观实在,而是被设想为评价产物。作为意志的功能,目的完全是我自己的创造物。意志取代了洞察,行为的暂时性驱逐了“自在之善”的永恒性。这就是尼采阶段的处境,欧洲的虚无主义在其中露出了水面。现在,人孤独地与他自己在一起。

> 这个世界是一扇门

---

① 前揭《思想录》, fr. 72.

通向无声与寒冷绵延的荒原
那曾经迷失的人
你所迷失的寂静地呆在乌有之乡。

尼采在《孤独之歌》(*Vereinsamt*)中如是说,并以这句话作这首诗的结尾:

那些没有家乡的人有祸了!

确实,帕斯卡尔的宇宙依然还是神创造的宇宙,孤独的人在失去了一切尘世的依靠之后,还是能够让他的心伸向超世界的神。但是这个神乃是根本未知的神,不可能在他的创造物的迹象中被辩认出来。这个宇宙没有通过它的秩序揭示出创造主的目的,也没有通过创造物的丰盛揭示出他的善,也没有通过它们的和谐揭示出他的智慧,也没有通过整体的美揭示出他的完美——它只是以其广袤、时空的浩瀚显示了他的能量。因为,广延,或能量,乃是留给这个世界的一个根本属性,因此,如果说这个世界对神有所讲述的话,那它也是通过这个属性来讲述的:而广袤所能讲述是神的能量。[①] 但是一个缩减为仅仅能彰显能量之宇宙——一旦失去了超越的指向,人被孤独地留在其中——它就只留下了与能量(即权力)的关系。人的偶然性,他的此时此地之存在的偶然性,在帕斯卡尔那里也还是一个基于神的意志的偶然性;但是那个把我们扔入到这个"自然的遥远角落"的意志,是不可思议的,"何以"我们存在,这也如最无神的存在主义所能表明的那样,是无法回答的。这个 *deus absconditus*[隐匿的神],关于他,我们不能说什么,只能断言他是意志与能量,在他离开这个场景时,作为遗产留下了 *homo absconditus*[隐匿的人],这个人的概念的特征只是意志与能量——为了能量的意志,导致意志的意志。对于这样一个意志而言,

① 参《思想录》,同上:"简言之,正是神的万能的这种最伟大的可感觉标记,使我们的想象在这个(宇宙空间之浩瀚的)意念之中茫然若失"。

甚至于冷漠的自然，其存在也只是一个偶然，而不是一个真的目标。[①]特别关乎这一个讨论之目的的要害观点是：自然观的变化，即人的宇宙环境观的变化，乃是产生了现代存在主义及其虚无主义意蕴的那种形而上学场景的根本。如果真是这样，如果存在主义的本质真是某种二元论，是人与这个世界之间的疏离以及亲切的宇宙的观念的丧失——简言之，是人类学的反宇宙主义——那么，未必只有现代物理科学才能造就这样一种状态。宇宙虚无主义本身就是这种状态，无论它是由何种历史环境所生成，从中会演化出某些存在主义之典型特征。我们所发现的这个观点的正确性的程度，可以检验我们所描述的存在主义立场之要素的意义。

有一种场景，也是我所知道的西方人历史上的唯一一个场景，在这个场景之中——在一个未受到过任何类似现代科学思想的东西的影响的层面上——这种状态已经得到了实现，并且以轰轰烈烈事件的激情实践出来。那就是灵知主义运动，或者众多灵知运动与学说中更激进者，他们在基督教纪元深刻动乱的最初三个世纪中繁衍于罗马帝国的希腊化地区，并超出了它的东部边界。因此，我们可以希望从他们那里学到一些东西来理解这个令人不安的课题——虚无主义，我也将在这短短一章的篇幅所许可的范围内，尽可能地把证据，连同这样一种尝试性比较所需要的一切保留意见，都展示在读者面前。

如果我们记得在基督教的最初几个世纪中，希腊—罗马世界的文化场景在不只一个方面显示出了与现代场景的广泛的平行之处，那么这里所提出的这种跨时代之间的相似或类同的存在，并不那么令人惊讶。斯宾格勒甚至宣称，这两个时代在各自文化的生命周期中处于相同的阶段，在这个意义上，它们是“同时代的”。在这样一种类比的意义上，我们现在该是生活在早期恺撒们的时期。然而尽管如此，我们却认出自己在众多方面更是处于更晚的古典时代之后的时期，而不是处于古典时期，这一事实当然不仅仅只是巧合而已。灵知主义就是那

---

① 作为一个出发点，我在此已经粗略地勾勒了帕斯卡尔作为第一个现代存在主义者的角色，Karl Lowith 在他的论文中对此有更为充分的阐述。Karl Lowith, “Man Between Infinities”（无限之间的人），*Measure, A Critical Jounal* (Chicago) vol. 1(1950).

些众多方面中的一个方面，它的确认由于奇异的象征而很困难，而且尤其对于那些确乎对灵知主义有所了解的人而言，这种确认伴随着出乎意料的震惊，因为它的形而上学幻想的浩瀚似乎很难与存在主义的严格的幻灭相一致，它的总体上的宗教特征很难与无神论相一致（尼采把无神论确定为现代虚无主义的根本的“后一基督教”本质）。然而，它们之间的比较会得出一些有趣的结论。

灵知运动——我们必须这样称呼它——乃是上述几个关键世纪里的一个流布广泛的现象，与基督教一样，它满足了一种极其普遍的人类处境之中的冲动，并因而以许多形式、许多语言、在许多地方爆发出来。在诸多特征之中首先要在此加以强调的乃是它的极端二元论的情绪，这种情绪是作为整体的灵知态度的根本，它把极为多样的、系统性程度不一的各种表述统一起来了。系统化的二元论教义正是基于人对于自然与世界的这种直接的强烈体验的。二元论是人与这个世界之间的二元论，同时也是这个世界与神之间的二元论。这种二元性不是互补的二元性，而是逆向的二元性；这是同一个二元性：因为人与世界之间的二元性是在体验的层面上反映了世界与神之间的二元性，它来源于后者正如来源于自己的逻辑基础——除非有人宁愿反过来，认为世界与神之间的二元性的超验教义来源于人与世界之分裂的内在体验正如它来源于它的心理基础。在人、世界、神这个三元结构中，人与神一起属于这个世界的对立面，但是，尽管它们在本质上同属一方，却在事实上被这个世界严格地分开。对于灵知派而言，这个事实就是启示知识的主题，而且它决定了灵知的末世论：我们在末世论中可以看到他的基本体验的投射（projection，也可译为外化或流溢—中译注）这种体验由此为它自己创造了它自己的启示真理。因此，人与他发现自己居于其中的这个世界之间的绝对分裂的体验是首要的。那在各种形式的客观教义中表达自身的正是这种体验。在它的神学方面，这个教义声明：神是异在于这个世界的，他既不参与也不关心这个物理宇宙；真神是严格意义上超世界的，这个世界没有启示乃至暗示他的存在，因此他是未知的，是完全的他者，不能通过任何世俗的类比而认识。相应地，它的宇宙论方面宣称：世界不是这个神的创造物，

而是一些低级能量的创造物，它所执行的是这些低级能量的律法；它的人类学方面宣称，人的内在自我，*pneuma*[“灵”，相对于“魂”]，不是这个世界的一部分，不是自然创造物及其领域的一部分，是完全超验、不能通过任何世俗范畴加以认识的，正如他的超世界的对应物、外面的神那样。

这个世界是由一些人格化的力量所创造的，这一点在神话体系中一般被认为是理所当然的，尽管在某些体系中，似乎有一个差不多非人格的、黑暗冲动的必然性在创世中发挥了作用。但是不论是谁创造了这个世界，人对他并不怀有忠诚，对他的创造物也不敬重。他的作品虽然不可思议地笼罩着人，但它并不为人提供可以确定道路的星座，他的愿望与意志也不能为人确定人生道路。既然这个令自我感到极端陌生的世界的创造主不可能是真神，那么，自然只是彰显了它低级的造物神(demiurge)：这种能量远远地低于至高的神，甚至于人也能够站在他的与神同类的灵的高度来蔑视他，这个歪曲的神只留下了行动的能量，但只是盲目的行动，没有知识也没有仁慈。就这样，造物神在无知与情感中创造了这个世界。

因此，这个世界是*知识*的反面(negative of *knowledge*)的产物，乃至于化身。它所揭示的是无明的、并因而是邪恶的力量，来源于自以为是的能量的灵，来源于统治与压迫的意志。这个意志的无知就是这个世界的精神本质，它跟觉悟与爱毫无关系。宇宙的律法就是这种统治的律法，而不是神圣智慧的律法。能量由此成了宇宙的主要方面，它的内在本质是无知。对这一点的正面补充是：人的本质是知识——对于自我与神的知识：这决定了他的处境是无知之中的潜在的知，黑暗之中的光明，这种关系乃是它异在于这个世界、在这个黑暗无垠的宇宙中没有伙伴的根本原因。

这个宇宙没有任何希腊的宇宙(cosmos)所具有的可敬性，还用一些表示轻蔑的绰号来称呼它：“这些糟糕的元素”，“这个创造主的小屋”。① 然而，它依然是一个宇宙(cosmos)，是一个秩序——但这是一

① 参见 Tertullian，《反马克安》(*Contra Marcionem*)，1.14.

种敌意的、与人的渴望格格不入的秩序。对它的认识混合着恐惧与不敬、颤栗与蔑视。自然的缺陷不在于秩序方面有何不足，而是在于秩序的过分完善。造物神的创造物远非混沌，尽管它是无明，但它还是一个律法的体系。但是宇宙的律法，曾经被当作理性的表现而受到敬拜，以为人的理性可以通过认识的行为与之交通，现在却只是看到它的压迫性的、阻碍人的自由的一面。斯多亚派的宇宙逻各斯，曾经被等同于神意，而现在却被海玛门尼（*heimarmene*）——压迫性的宇宙命运——所取代。

命运是由行星或者星宿之总体来分配的，它们是宇宙的严酷而敌意的律法的人格化代表。以往的可见世界中最神圣的部分——星体遭到了贬低，宇宙这个术语在情绪内容上的变化再没有得到比这更好的象征了。布满星星的天空对于自毕达哥拉斯以来的希腊人而言乃是理性在可感宇宙中的最纯粹的体现，是它的和谐的保证；而现在，它以异己的能量与必然性的仇视的目光注视着人类。星宿不再与人同宗，但依然强大，它们成了暴君——受敬畏，但同时也受蔑视，因为它们比人低级。

> 他们（普洛提诺这样愤怒地指责灵知派）甚至于认为最卑贱的人也配称为他们的兄弟，却疯狂地否认太阳与天上的星宿有这样的资格，也不肯这样称呼我们的姐妹世界灵魂自己！（《九章集》，2.9.18）

我们也许会问，谁更"现代"——普洛提诺还是灵知派？

> 他们应该停止（他在另外一个地方说）他们的关于宇宙星体的恐怖故事……如果人比另外的有生命的存在物更高级，那么那些居于万物之中不是为了专制、而是为了赋予它秩序与律法的众星，岂不更是如此吗？（《九章集》，2.9.13）

我们已经听说了灵知派对这个律法抱何种感想。这个律法根本

不是天意，对于人的自由也是有害的。在这个无情的星空下，在这个不再引起崇敬的信赖感的星空下，人逐步意识到他的极度孤苦。他被它包围并屈服于它的力量，然而由于拥有高贵的灵魂而比它优越，他知道自己不是这个封闭体系的一部分，而是被莫名其妙地置于、并暴露在这个封闭的体系之中。

也像帕斯卡尔那样，他被吓坏了。他发现自己孤苦伶仃，他的孤单寂寞在一阵恐惧感之中爆发。恐惧作为灵魂对它的世间存在的回应，乃是灵知文献中一再出现的主题。这是自我发现了自己的处境之后的反应，实际上它本身即是这个发现的一个因素：它标志着内在自我从这个世界的麻木与沉醉中苏醒过来。因为星宿精灵或宇宙总体的能量不仅仅是外在的宇宙压迫，而且更是内在的异化或自我疏离。由于意识到了它自己，这个自我还发现，它其实并不是真的自己，而是宇宙设计的不由自主的执行者。知识，诺斯，可以把人从这种奴役状态中解放出来；但是由于宇宙是对抗生命与灵的，拯救的知识不能够致力于与宇宙整体之融合，并遵从它的律法，不是像斯多亚派的智慧那样，要在对富有意义的整体必然性的自觉遵循中寻求自由。相反，对于灵知派来说，人与世界之间的这种疏离需要加深并达到极点，才能解放内在自我，如此才能使内在自我获得自己。这个世界（而不是这种疏离状态）是必须克服的，但是这个降级为能量体系的世界只有通过能量才能克服。这里提到的克服当然不是别的什么东西，而是技术性的制服。这个世界的能量被克服，一方面是由于从外面闯入到这个封闭体系的救世主的能量，另一方面也是通过他带来的“知识”的能量，作为神秘武器击败了行星的力量，为灵魂开启了一条穿越它们的阻碍性秩序的道路。这一点不同于现代人与世界因果律的权力关系，一个本体论的相似性存在于这个形式的事实：两者都以“以能量克服能量”为人与自然整体的唯一关系。

在进一步深入探讨之前，让我们停下来问一下，宇宙作为一个神圣秩序之整体的古老观念发生了什么变化。当然，没有任何些微类似于物理科学的东西参与到对宇宙的灾难性贬低或灵性的剥夺中。我

们只要注意一下，在灵知时期，宇宙变得彻底邪灵化了。然而，这一点连同反宇宙的自我的超越性，导致了某些出奇地类似于存在主义在极不相同的场景中所表现出来的现象。如果不是科学与技术，那么究竟是什么促成了古典文明中多数伦理建基于其上的宇宙崇拜在这些人的群体中崩溃的呢？

答案当然是复杂的，但是至少其中有一个角度可以简单地提一下。在我们面前的是对于古典的"整体与部分"教义的否弃，而否弃的某些原因必须在社会与政治层面寻找。按照这个古典的本体论教义，整体先于部分，比部分优越，部分是为了整体而存在的，在整体之中才能找到自身存在的意义，——这个久享尊崇的公理丧失了其有效性的社会基础。这样一个整体的活生生的例子就是古典的城邦，它的公民分有这个整体，由于意识到自己是这个整体的一个部分而能够承认它的优先地位，尽管他们是易逝的、变化的，但他们不仅依赖整体而存在，而且也以他们的存在而维持整体的存在：正如整体的状态会影响部分的存在及其完美那样，他们的行为也会影响整体的存在及其完美。这样，这个整体首先是让个人的生活成为可能，然后是让个人的好的生活成为可能，它同时也要交托给个人照料，它的最高成就在于超越个人，并且比个人长久。

这种以社会政治术语对整体之优先性所作的辩护性补充——即部分在整体之中的重要的自我实现功能——在古典晚期的社会状态中消失了。城邦先是被诸继承者(Diadochi)王国的君主政体所合并，最后则并入到了罗马帝国之中，从而剥夺了城邦知识阶层的建造功能。但是这个本体论原则还是得以继续在具体处境中生存。斯多亚派的泛神论，以及后亚里士多德主义的物理神学，以个人与宇宙这个更大的活的整体之间的关系来取代公民与城邦之间的关系。通过这种所指的转变，古典的整体与部分之关系的学说得以保存其力量，只是不再反映人的实践处境了。现在宇宙被宣称为是伟大的"诸神与人的城邦"，作一个宇宙的公民，即宇宙城邦公民，现在被认为是本来孤立的个人确定其人生道路的一个目标。他被要求以宇宙的目标为自己的目标，也就是要把他自己与那目标直接地合一，穿过一切中介，把

他自己内在的自我,他的逻各斯,与整体的逻各斯联系起来。

这种合一其实践的一面在于他肯定并忠实地履行整体赋予他的职责,就呆在宇宙命运安排给他的那个地方与位置。智慧给予他内在的自由以承受这些任务,给予他镇定以面对执行任务过程中所遇到的命运变幻,但是他们自己并不确定或改变任务。"作自己的本分"——这个斯多亚派伦理如此注重的说法——在不知不觉中透露出了这种建造中的虚构因素。所扮演的一个角色取代了真正要履行的一个功能。舞台上演员的行为"好像"是在作自己的选择,他们的行为"好像"是很要紧的。而实际上真正要紧的只是好好地演,而不要胡乱地演,但对于结果并没有真正的相关性。演员们勇敢地演着,他们是自己的观众。

作自己的本分,这句话是一种虚张的勇气,其中隐藏着更深的听天由命,认为只需要有一个态度上的转变,以相当不同的视野来观看这个伟大的景观。这个整体真的在部分,即我之中,在意并关心它自己吗?斯多亚派通过把海玛门尼(*heimarmene*)与普鲁娜娅(*pronoia*)等同起来,即把宇宙命运与天意等同起来,从而断言整体真的在部分之中在意并关心它自己。那么,如果我作了自己的本分,这真的有用,会对整体造成影响吗?斯多亚派通过宇宙与城邦之间的类比,断言是有影响的。但是这种对比却露出了论证之中的薄弱之处,因为与城邦的情况不同,没有什么事例能说明我与宇宙体系之间的相关性,宇宙体系是完全在我的控制范围之外的,我在其中的本分就缩减为一种在城邦中并不存在的消极被动。

诚然,这种勉强的热忱使人与整体之融合得以维持,通过他对它的所谓亲近,成为保持人的尊严、并为积极道德提供支持的手段。这种热忱超过了以往由公民美德的理想所激起的那种热情,代表了知识分子的英雄主义努力,要把那种理想所具有的维持生命的力量带入到根本变化了的处境之中。但是帝国的这些原子化了的新大众从未享有过那种高贵的德性传统,在他们被动地卷入的处境之中,他们也许会作出十分不同的反应:在这个处境中,部分对于整体是无关紧要的,整体是异在于部分的。灵知个人的志向不是要在这个整体中"做本份",而是——用存在主义的话来说——要"真实地存在"。帝国的法

律，他发现自己处在它的下面，是外在的、不可企及的力量的统治；宇宙的律法、宇宙的命运，国家是它的地上的执行者，对他来说也具有同样的特征。法律这个概念由此在它的所有方面，即自然法、政治法律、以及道德法方面，都受到了影响。

从这里我们再返回到比较上来。

律法，即 *nomos*，观念的巅覆，导致了伦理上的后果，其中灵知反宇宙的虚无主义意蕴及其与某些现代思路的相似性，变得甚至比在宇宙论方面还要明显。我所思考的是灵知的反律法主义。从一开始就要承认，灵知主义与存在主义在极不相同的理论层面上主张拒绝每一种客观行为准则，灵知主义与其现代对应物的精致概念与历史反省相比，显得比较粗糙而天真。灵知主义清除的是古代文明一千年的道德遗产，存在主义清除的是西方作为道德法观念之背景的二千年的基督教形而上学。

尼采在"神死了"这句话中指出了虚无主义处境的根，这里的神主要是指基督教的神。灵知派，如果要他们类似地总结一下他们自己的虚无主义的形而上学基础，那他们只能说："宇宙的神死了"——死了，就是说作为一个神已经不再神圣，从而不再为我们的人生指出方向。诚然，这里的灾难没有那么无所不包，没有那么不可救药，但是所留下来的空虚，即便不是那么深不见底，也同样地给人以强烈的感受。对尼采而言，虚无主义的意义是"最高价值失去了价值"（或"失效"），而这种价值丧失的原因是

> 这样一个洞见，即我们没有丝毫的理由可以假定一个彼岸，或一个万物中的"本身"（in itself），即神圣的、人里面的道德。（《权力意志》，§2；§3.）

这个论断与那个关于神死了的论断联合起来考虑，就证实了海德格尔的论点，即：

> 神的名字与基督教的神在尼采的思想中是用于指总体上的

超越的(超一感觉)世界。神是理念与理想之领域的名字。(《林中路》,p. 199)

由于价值的任何支撑都只能来源于这个领域,这个领域的消失,即"神的死亡",不仅意味着最高价值的真正贬值,而且也意味着强制性价值之可能性的丧失。再一次引用海德格尔对尼采的解释,"'神死了'这句话的意思是,超验世界没有影响力"(《林中路》, p. 200)。

这个论断稍加修改,也能以相当悖论的方式适用于灵知的立场。当然,灵知的极端二元论本身的确正好是与抛弃超验相对立的。这个超验的神是在最极端的形式中表现这一立场。在这个神里面,绝对的彼岸向封闭的宇宙之壳内部召唤。但是这个超验不同于柏拉图主义的"可理知世界",或犹太教的世界之主(world lord),他没有处于与这个可感觉世界的任何肯定性关系之中。他不是这个世界的本质或原因,而是对它的否定与处消。灵知的神,不同于造物神,是一个完全不同者、他者、未知者。正如他的内在于人的对应物,反宇宙的自我或 *pneuma* 那样,其隐藏的本质只有在异在性、不同性与不可名状的自由等否定性体验中揭示出来,这个神的概念也更是一个虚无(*nihil*)而不是一个实有(*ens*)。一个超验撤出了与这个世界之任何正规关系,那它就等同于一个丧失了效力的超验。换言之,就人与其周遭实在之关系的任何目的而言,这个隐藏的神是一个虚无主义的概念:从他那里没有流溢出规范,也没有流溢出自然的律法以及作为自然秩序之一部分的人的行为的律法。

在这个基础上,灵知派的反律法主义论证与萨特(Sartre)的论证同样简单。萨特说,由于这个超验是沉默,由于"他在这个世界中没有迹象",因此,人,"被抛弃者"与落单者,就恢复了自由,或者更确切地说是不得不承担这种自由:他"就是"那自由,人"不是别的,只是他自己的设计",并且"一切于他都是许可的"。[①] 至于这种自由是一种绝望

① J. P. Sartre,《存在主义是一种人道主义》(*L'existentialisme est un humanisme*), pp. 33f.

的自由，而且作为一个无方向的任务，它引起的是恐惧，而不是欢欣，那是另外一个问题。

在灵知派的思路中，反律法主义的论证有时候在传统的主观主义的伪装下出现：在此，我们在灵知的推理中遇到传统怀疑主义的主观主义论证：没有天然善的或天然恶的东西，事物本身是中性的，无所谓善恶的，"只是因为人的意见才有行为的善或恶"。属灵的人在他的知识的自由中可以漠不关心地运用一切事物①。这种说法使我们想到了某些古典智者的推理，但是灵知派对于这些"人的意见"的来源进行了更深入的思考，从而把怀疑主义的论证转变成了形而上学的论证，把漠不关心转变成了反对：人的意见的最终来源不是人，而是造物神，因此与自然的秩序有着共同的来源。由于这样的来源，律法其实并不是中性的，而是用于对付我们的自由的大诡计中的一个部分。作为律法，道德规范只是补充自然律法的灵魂的律法，因而是遍布一切之宇宙规则的内在方面。两者都是出自于世界的主，是他的能量的代理，在犹太神作为创造者与立法者的双重方面中得到统一。正如物理世界的律法，即海玛门尼，与个人的身体结合成为一个总的体系那样，道德律法也与灵魂结合成一个总的体系，使之服从于造物神的诡计。

律法是什么呢？它或是由摩西与众先知启示出来，或是在人们实际的习惯与意见之中发挥着作用，它是使人经常地、稳定地卷入到世俗事务及俗虑之中的手段，以它的规则给人的极度入世盖上当真的印记，盖上褒贬与奖惩的印记，它使人的意志成为这个压迫性体系的顺从的帮凶，这个体系赖此可以更为畅通无阻、无法逃避地发挥作用。就这个道德律法的原则是正义而言，它对于灵魂世界也具有宇宙命运施之于自然世界的那种限制性。创造这个世界的天使订立了"正义的行为"，依靠这样的戒律把人们引入受奴役的状态。② 控制了人的身体的那些能量，也在规范性的律法之中控制了人的意志。凡遵从了道德律法的人，他也就已经放弃了他的自我的权威。在这里，在对"主观主

---

① 参见《反异端论》(*Irenaeus of Lion*, *Adversus Haereses*), I. 25. 4—5, ed. W. W. Harvey, Z Vols. Cambridge, England.

② Simon Magus 语，参《反异端论》XXI. 2. 4。

义"论证的纯粹的漠然的超越中，在对单纯的自由的放纵权利的超越中，我们遇见了一种积极的、拒绝忠诚于一切客观规范的形而上学旨趣，以及一种直接破坏这些规范的动机。通过向统治者(Archons)挑战而维护自我的真正自由，通过个体对于统治者之诡计的阻挠而破坏它们的整个目标，这是双重旨趣所在。

至于自我的真正自由，应该注意到，这不是魂(*psyche*)的事，因为魂是被道德法充分决定的，就像肉体完全由物理规律决定那样；自我的真正自由是灵(*pneuma*)的事，它是存在的无可名状的精神核心、外来的火花。魂是自然秩序的一部分，是造物神创造出来用以包裹外来的灵的，创造主是在规范律法中合法地施行对属于他自己者的控制。属魂的人，他的自然本性是可以定义的，比如可以定义为理性动物，属魂的人还是一个自然人，而且他的这个"本性"也同样不能决定属灵的自我，正如存在主义观念中任何决定性的本质不能损害自由地自我设计的存在那样。

在此比较一下海德格尔的论证也是适切的。在他的《论人本主义的信》(*Letter on Humanism*)中，海德格尔反对古典的人是"理性动物"的定义，认为这个定义把人置于动物性之中，只是作为一个具体特性指出了落在同一个属中的种差。海德格尔认为，这就把人的位置放得太低了。[1] 我不想坚持强调，这个论证是否涉嫌对古典定义中"动物"这一术语的文字上的诡辩。[2] 对我们而言，最重要的是对于任何可定义的人"性"的拒斥，这种人性会使他的至尊存在臣服于预先决定的

---

① Heidegger, *Über den Humanismus*. Frankfurt 1949, p. 13.

② "动物"(animal)在希腊的意义上不是指野兽，而是任何"有生命的存在"(animated being)，包括魔鬼、诸神、有灵魂的星宿——乃至于有灵魂的整个宇宙(参 Plato, *Timaeus* 30C)：把人置于这个尺度并没有任何"贬低"人的意思，而在它的现代意义中，这个"动物性"的幽灵鬼鬼祟祟地溜走了。实际上，对于海德格尔而言，这种贬低存在于把人置于任何尺度之中，也即置于自然的背景之中。基督教把"动物"贬低为"野兽"，这确实使得这个术语只有在与"人"的对照中才可用，这种贬低仅仅反映了与古典立场之间的更大分裂——通过这种分裂，人作为独一无二的不朽灵魂的拥有者，完全地站到了"自然"的外面。存在主义者的论证是从这一个新的基础出发的：它通过运用"动物"在语义上的模糊性轻易地达到了自己的论点，但却由此掩盖了这种模糊性赖以产生的这种基础的转换，并且没有触及它表面上与之争论的古典立场。

本质，并从而使他成为自然整体之中客观本质秩序的一个部分。在这个超本质的、自由地“自我设计”的存在概念中，我看到了某种东西，类似于灵的超魂(trans-psychical)的否定性的灵知概念。凡没有本性者就没有规范。只有那属于自然秩序者——作为创造物或可理智形式中的一个类——才能有本性。只有在有整体的地方才会有律法。在灵知派的鄙视的眼光中，规范与律法是适用于那归属于宇宙整体的魂的。属魂的人最好是遵循一套律法，并努力做到合法，也就是恰当地“调整”到即定的秩序之中，从而在宇宙框架中做分配给自己的本份。但是，属灵的人并不属于任何客观的框架，他高于律法，超越善恶，在他的知识的能量中，他自己就是自己的律法。

但是这种不是属于魂而是属于灵的认识，灵性自我在其中得以从宇宙奴役中解放出来的知识，究竟是什么呢？瓦仑廷学派的一个著名公式这样概括诺斯的内容：

> 使我们自由的知识是知道我们本来是谁，现在成了什么；我们本来在何处，现在被扔到了何处；我们奔向何方，又从何处被拯救；什么是生，什么是重生。①

对这个纲要性公式的充分注释需要展开整个灵知神话。在这儿我只是作一些形式上的观察。

首先我们注意到对立术语的二元性组合以及其间的末世论张力，带着从过去指向未来的不可逆指向。我们进一步观察到，这些术语都不是关于存在的概念，而是关于发生、关于运动的概念。这种知识是关于一个历史的知识，知识本身就是这个历史中的一个关键事件。在这些有关运动的术语中，关于“被扔入某物”的这个术语引起了我们的注意，因为我在存在主义的文献中就熟悉这个术语。这使我们联想到帕斯卡尔的“被扔入到无限浩瀚的空间之中”，以及海德格尔的“被扔”(Geworfenheit)，这对他来说是一个存在的自我体验(Dasein)的根本

① Clemen of Alexandria, *The Excerpta ex Theodoto*, 78. 2.

特征。这个术语，就我所见，原本是一个灵知主义的术语。在曼达派的文献中，这是一句经久不变的话：生命已经被扔入到这个世界，光明被扔入到黑暗，灵魂被扔入到肉体。它表达了最初对我施行的暴力，让我在我所在的地方，使我成为我；它表达了被动性，使我无可选择地出现在一个既成的世界，这个世界既不是我所创造，它的律法也不是我的律法。但是这个扔的意象还赋予由此产生的存在整体以一个动态的特征。在我们的公式中，接着这个意象的是一个向着某个目标飞奔的意象。被扔入到这个世界之中，生命是一种自我设计的奔向未来的轨道。

这就把我们带入到关于这个瓦仑廷公式的最后一个发现：即在它的时间性术语中没有提到当下(present)。这个公式中有过去与未来，我们的来处与我们的去处，当下只是诺斯本身的一个瞬间，是末世论之现在(now)的极度危机中一个由过去到未来的剧变。然而，我们要说，这一点是现有的现代对应者不同的：在这个灵知公式中，尽管我们被扔入到时间之中，但我们却有永恒的起源，也有永恒的归宿。这就把诺斯的内在于宇宙的虚无主义置于一个形而上学的背景之中，这个形而上学的背景在现代对应者那里是完全不存在的。

再次回到现代对应者，让我们来思考一个发现，这个发现一定会打动熟悉海德格尔之《存在与时间》(*Sein und Zeit*)的学生，这本书是最深刻的、至今仍然是最重要的存在主义哲学的宣言。海德格尔在那里根据自我"生存"(exists)的各种样态发展出了一个"根本的本体论"，自我的生存是在生存行为中形成自身的存在(being)，并随之产生出客观性的与之相互依存的东西，即总体存在的几种意义。这些状态在许多根本范畴中得到表述，海德格尔喜欢称它们为"生存性范畴"(existentials)。这些生存性范畴不同于康德的客观范畴，它们所表达的主要不是现实(reality)的结构，而是实现(realization)的结构，也就说，不是既定客观世界的认识结构，而是内在时间的积极运动的功能性结构，在这个内在时间的积极运动中，世界得到维持，自我作为一个持续的事件得以产生。它们是内在的或精神性的时间范畴，是生存的真正维度，它们在时态中明确有力地表达了这个维度。正因为如此，

它们必须展现时间的三个范围——过去、现在、未来,并把这三个范围分布在它们中间。

现在,如果我们试着来排列这些海德格尔的"生存性范畴",把它们分别置于这三个标题之下,那我们就会有一个惊奇的发现——至少在当时令我十分吃惊,那时这本书刚问世,我试着按照古典的"范畴表"的方式画了一个草图。当时我发现,在"当下"这个标题的栏目下实际上是空的——起码就"真正"的或"本真"的存在而言是如此。我赶紧作一下补充:这是一个极其简约的论断。实际上,关于生存的"当下"也说到过许多,只是没有凭自身成为一个独立的维度。因为生存性的"真正"的当下是"处境"(situation)的当下,完全是依据自我与它的"未来"与"过去"的关系来界定的。可以说,它是在设计的未来(projected future)影响既定的"过去"(Geworfenheit)时由于决定而闪现的,并且在未来与过去的这种相遇中构成了海德格尔所谓的"瞬间"(moment):瞬间不是延续,它是这个"当下"的暂时样态——是另外两个时间范围的产物,是它们的不息的动态的功能,它不能居于独立的维度。然而,脱离了这个内在运动的背景,纯粹的当下本身标志着在"沉溺"或"屈从"于闲谈、好奇与无名的"沉沦"(Verfallenheit)中,弃绝了真正的与未来一过去的关联:这是真正的生存张力的丧失,是一种松弛无力的生存。确实,沉沦作为一个含有退化与衰落含义的否定性术语,是适用于"当下"的"存在性范畴",它表明了当下是一个派生的、"缺陷的"生存样态。

因此我们原来的论断继续有效,即所有相关的生存范畴,那些与自我的可能本真性有关的范畴,都在过去或未来的标题下成为相辅相成的对子:"真实性"、必然性、成为、被扔、罪,是过去的生存样态;"生存"、当下的前方、死亡的预期、忧虑、决心,是未来的样态。并没有一个当下留给真正的生存去安息其中。可以说,生存跃离它的过去,把自己投射到它的未来;面对它的终极局限,死亡;从这个微露的末世论的虚无回到它的完全的真实,回到它已经成为的那时、那地的不可改变的事实;并且把这个事实连同它的由死亡带来的决心,带到过去聚集于其中的地方。我重复一遍,并没有可以逗留的当下,只有过去与

未来之间的转折点(crisis),其间的尖尖的瞬间,立在向前刺的决定之剃刀的锋刃上。

这种扣人心弦的力本论(dynamism)对于当代人的心灵有惊人的吸引力,德国二十年代与三十年代早期的我的那一辈人,成批地屈从于它。但是,当下作为真正内容之承担者的消失,它的缩减为纯粹形式分析中的一个不可逗留的零点,这中间还有一个难题:它背后所站立的是什么样的形而上学处境呢?

这里还有一个相关的发现。毕竟,在生存性的"当下"这个瞬间之外,还有诸事物的在场(presence)。与它们的共在不是提供了一种不同的"当下"吗?但是海德格尔告诉我们,诸事物最初是 zuhanden[上手的],也就是可用的(甚至"无用"也是可用的一种状态),并因而与生存的"设计"及其"忧虑"(sorge)联系起来,因此也被包括在未来一过去的动态之中。不过,它们也能中性化成为纯粹的 vorhanden[站在我前面],也即成为漠然的对象,Verhandenheit[摆在那里]的样态是生存主义的 Verfallenheit[沉沦],即虚假的当下样态的一个客观对应物。Verhanden[摆在那里的]是纯粹的、漠然的"现存"(extant),是纯粹自然的"那里",这个"那里"是在生存处境以及实践"关怀"之外的。可以说,它被掏空、异化为沉默事物的样态。这就是为理论关联留给"自然"的地位——一种缺陷的存在样态——自然在其中被如此地客观化的这种关联是一种生存的缺陷样态,是生存从未来的忧虑叛逃到纯粹旁观好奇的虚假的当下。

存在主义对自然这个概念的贬低明显地反映了出自物理科学之手的对自然的精神剥夺,它与灵知对自然的轻蔑有某种共同性。再也没有什么哲学比存在主义更不关心自然了,在存在主义那里没有为自然留下什么尊严:这种不关心不能与苏格拉底的避免探究自然混淆起来,在苏格拉底那里,自然是超乎人们的领悟力的。

古人把观看那里的事物、观看自然的本来面目、观看存在,命名为沉思,*theoria*。但关键在于,如果所沉思的只是一个无关紧要的现存,那它就失去了以往所曾拥有的高贵地位——就如同通过目标的在场把观看者束缚在当下,从而休息在当下里面。由于柏拉图主义的意

蕴，*theoria* 曾经具有这种高贵性——因为它所观看的是事物形式之中的永恒目标，是穿过透明的生成而闪耀的永恒不变的超验存在。不变的存在(immutable being)是永恒的当下，沉思在它里面可以分享短暂的当下的短时间的持续。

因此，只有永恒而不是时间才可以有当下，并在流动的时间中给当下一个它自己的位置；正是永恒的丧失导致了真正的当下的丧失。这样一种永恒的丧失乃是理念与理想世界的丧失，海德格尔在其中明白了尼采“神死了”这句话的真正意义：用另外的话来说，是唯名论对实在论(realism)的绝对胜利。因此，虚无主义的根源也同样是海德格尔极端时间性的生存框架的根源，在这个框架中，当下不是别的，只是过去与未来之间转折的一瞬间。如果价值不是作为存在来看待(如柏拉图的善与美)，而是作为设计提出来，那么生存确实是致力于永恒的未来，死亡是它的目标；一个纯粹形式上的去存在(to be)的决定，若没有决定的规范，那就成了一个从虚无走向虚无的设计。按我们前面所引的尼采的话来说就是：“那曾经迷失的人，你所迷失的寂静地呆在乌有之乡。”

我们的研究再次回到人与自然的二元论，作为虚无主义处境的形而上学背景。灵知主义与存在主义二元论之间的一个核心差异不容忽视：灵知的人是被扔入到一个敌意的、反神明的、因而是反人性的自然之中；而现代人则是被扔入到一个漠不关心的自然之中。只有后一种情况才代表了绝对的空虚、真正无底的深渊。在灵知的观念中，敌对者、邪灵还是人形的，既便在陌生之中也有几分熟悉，而这种对立本身也提供了生存的方向——诚然，这是一种否定性的方向，但是它的背后支持着否定性的超验，这个肯定的世界是这种否定性的超验的质的对立者。现代科学中的冷漠的自然甚至于连这种敌对性也没有，从这个自然中根本不能得出任何方向。

这就使得现代虚无主义比起灵知虚无主义对这个世界的恐惧、对它的律法的违抗来，还要更无限地极端、更无限地绝望。那个自然绝对地冷漠，是一个真正的深渊。只有人忧虑着，在他的有限中没有面对别的，唯有面对死亡，他孤独地忧虑着他的偶然性，忧虑着他的意义

之设计的客观无意义性，这实在是前所未有的处境。

但是，正是人与自然之间的这种不同，这种揭示了现代虚无主义之更大深渊的不同，同时也挑战了现代虚无主义的自恰性。灵知的二元论尽管充满幻想，但它至少是自圆其说的。自我陷入其中的这个邪恶自然的观念是可以理解的。但是一个冷漠的自然却在其中包含了确实与自己不同的存在，这怎么能理解呢？被扔入到一个漠然的自然中，这句话是二元论形而上学的一个残迹，非形而上学的立场无权用这句话。若没有扔者，扔算什么呢，若没有一个彼岸，扔从何而始呢？存在主义者还不如这样说，生命——有意识的、忧虑的、认识着的自我的生命——是被自然“搅拌”(tossed up)出来的。如果这搅拌是盲目的，那么这看者是盲目者的产物，这忧虑者是漠不关心者的产物，目的性的自然是无目的地生出来的。

这个悖论岂不令人怀疑冷漠的自然这个概念，这个物理科学的抽象吗？人格化被如此彻底地从自然的概念中驱逐出去，如果人只是这个自然的一个偶然事件，那么甚至于人也不应该按照人来设想。作为冷漠者的一个产物，人的存在也必定是冷漠的。那么面对他的必死性，就会简单地认可这个反应：“让我们吃吧，喝吧，因为我们明天死。”在任何创造性意图中为那些背后没有支撑的东西而忧虑是毫无意义的。如果海德格尔的更深刻洞见是正确的——即面对我们的有限性，我们发现我们不仅忧虑我们是否生存，也忧虑我们如何生存——那么，这个世界中的某个地方存在着这样一种极度忧虑这一纯粹的事实，就必然会使包含这一事实的整体也具有这种性质，而且，如果唯有“它”才是这一事实的起因，让它的臣民在它里面真正地产生，那么它甚至更具有这种关怀的性质。

人与整体现实之间的断裂是虚无主义的根本。这一断裂的不合逻辑性，即不具备形而上学的二元论的不合逻辑性，并没有使得这一事实减少其真实性，也没有使得它的表面上的替代者更可以接受：凝视着这一事实所判定的自我的孤独状态，它也许希望把自己换成一元论的自然主义，这种一元论的自然主义连同这一断裂还会取消人作为

人的观念。现代的思想徘徊于锡拉和卡律布狄斯之间[1]。有没有第三条路可走呢?——既避开二元论的断裂,又能留下充足的二元论洞见来维持人的人性——这是哲学所必需寻找的。

① between Scylla and Charybdis,这是两个希腊女妖,用以命名每西拿海峡中相对峙的一处岩礁与大漩涡,比喻进退两难——中译注。

约纳斯（Hans Jonas）

# 灵知综合症：思想、想象、情绪的类型学*

张新樟 译

要想界定某种以多样化的形式存在的现象，就不可避免要涉及某种循环，即把多样化的形式之中所假定具有的统一性指定为它们的共同的名字，然后用这个名字的含义来定义这种多样性之中的统一性，并以此来判定某种具体形式是否属于这种现象。这是资料与概念之间的悖论。就我们的灵知主义研究而言，这意味着我们必须首先有一些历史界定，以便达到类型学的界定，然后再以这个类型学的界定来重新确定历史的界定。从感觉上的统一性到假设的统一原则，再回到经过严谨的再指定的统一性，这种循环解释的方法有诸多的隐患，却是历史理解的必然与创造性冒险，它面临着历史现象的无尽的细微差别与相互之间的渗透——我在此不想对这个循环解释的方法论问题多加讨论（在那些可以随意定义的领域，以及那些已经界限清晰，以至于不存在界定问题的领域，情形与此不同）。我也不想对这种"理想化类型"建构的运用作辩护。我只是采用了学术界的一些共识，即关于灵知主义现象之存在、其所处的时空范围、其代表性资料以及表征其本质统一性的某些普遍特征的同感。另一方面，我们也要有所准备，

---

* 选自 Hans Jonas. *Philosophical Essays from Ancient Creed to Technological Man*. Prentice-Hall, 1974. 该文最初发表在 1966 年 4 月在 Messina 召开的灵知主义起源国际会议，以"灵知现象的界定——历史与类型"（Delimitation of the Gnostic Phenomenon——Typological and Historical）为题发表在 Ugo Bianchi 主编的《灵知主义之起源》（*The Origin of Gnosticism*, Leiden: E. J. Brill, 1967）。

这种本质不只是以某种单一的色彩存在，而是存在于光谱之中；或者存在于一些不太明晰的晕圈围绕的核心之中，并且这些细微差别可能有谱系上的含义。由于现象学先于系谱学，又由于历史轨迹问题虽尚需进一步界定，学界却已经有了共识，因此在本文中我主要解决类型学的任务。

一个自然的起点就是"灵知"这个概念本身。它的字面含义是"知识"，具体地指秘密的、启示的、拯救性的知识。也就是说，它是关于奥秘的知识，它不是以自然的方式达到的，这种知识的拥有会决定性地改变知道者的状态。另外，它也具体地指特定的理论内容，也就是这种知识的客体世界，这个客体世界把这种知识的功能本身包含在自己的框架之中：这种知识包含了对知识之起源、传授、预期效果的解释。诺斯在其理论的一面加以解释的这个宇宙存在的体系也是围绕诺斯这个概念本身的，并因此在它的构造之中就有它被个体知道者所认识的指向。"知识"这个术语同时出现在体系的主体与客体两方，这表明了"知识"的拯救能量广阔的形而上的、神学宇宙论的基础地位，这是灵知思辨首要的特征。

这个实体的体系把它的知识规定为它自身的内在主题，这是一个什么样的实在体系呢？带着这个问题，我们对诺斯的客观内容进行探究。

首先，它是一篇超验的创世记，把创造的精神历史描写为上界诸世界的历史，最终把它描写为神自身的历史：从最初的开端开始，它展开了神明的内在剧本，低级世界就是从中产生的。

其次，这个超验的创世的结果：这个现存的宇宙体系是一种能量结构，它决定了人的实际处境。这里要强调的是它的垂直分层、高与深之间的对立、地上世界与神明世界之间的距离，以及这两者之间的世界的多重性。

第三个主题由前两个主题所准备，并包含在它们的逻辑之中，就是人的本质、他在过去历史以及现在这个体系中的地位：他的与前宇宙的神圣剧本有关的"彼岸"的起源，他的组成以及在此世沉沦的处境；他的真正归宿。

最后，就是拯救的教义，个人的拯救与普遍的拯救：回应最初开端的最后的事，堕落的复归，万物回归到神。

这些主题可以正式地归类为神学、宇宙论、人类学与末世论，是灵知主义与其他宗教体系所共同具备的。那么是什么使得这些神学、宇宙论、人类学与末世论成为灵知主义的独特的神学、宇宙论、人类学与末世论呢？

已经提到过的一个因素是知识在形而上学论证推进过程每一阶段中的独特地位。神在最初的剧本中丧失了知识，从而影响了神的一个部分，并改变了整体的状态。造物神创世的傲慢与幻觉中也有知识的缺乏在发生作用，这种知识的缺乏永远地寓在随后导致的世界之中。知识的缺乏，由于世界所引起，并得到世界能量的积极维持，构成了人在世界之内的存在的特征；知识的恢复成为拯救之筏。由于这每一种状态都依次随着前一种状态而来，因此这个整体可视为一个宏大的"知识"运动，在它的肯定的与否定的情绪中从万物的开端走向万物的终结。这个前进的运动构成了灵知世界的时间维度，正如垂直的移涌[①]或层面构成了灵知世界的空间维度那样。换言之，时间是由精神生命的向下推进所促成的：每一个插曲都引起了下一个插曲，使得所有这些插曲成为整个演进过程中的一个阶段，在这种动态性之中，我们看到了灵知主义的另外一个独特的特征。这是一个纯粹运动与事件的形而上学，是黑格尔之前关于宇宙存在的最明确的"历史观念"（它与黑格尔还有一个共同的格言：隐含在知识的本体论地位中——"本质是主体"）。

这种动态在神性本身的教义中就已经清晰可见了：从神的永恒宁静的先前存在中激起了随后的"内在"创世的历史，展开了绝对者的一系列灵性状态，使其最初的主体性、精神性品质客观化、实体化在外在实体之中，这些灵性状态的继替标志着各个层次的世界从最初的神那里逐级地产生出来。因此，创造的历史也是神自身的历史，它是一个

---

① Aeon，相当于 ever-existing。在埃及叙利亚类型的灵知主义体系中，指从神圣事物中流溢出的东西——中译注。

流溢的历史;由于这个运动不可避免是向下的,因此它是一个“退化”的历史。越低级的世界是越后面才产生的:这个本体论原理不同于黑格尔以及任何现代进化论者,是灵知主义与古代晚期所有“垂直性”体系共同具有的,是与有时候被称为“亚历山大利亚”的思辨框架所共同具有的,在哲学的领域中,这种思辨框架由普洛提诺达到顶点。然而必须注意到,这种灵知主义的流溢论不同于新柏拉图主义的和谐的流溢论,它具有灾难性的品质。这种进展的形式是危机,在危机中产生了失败与流产。至高处的不安启动了向下的运动,这个向下的运动在堕落与异化的剧本中持续着。有形的世界是这个退化历史的最后产物。

这种灵知主义流溢论的病态形式还直接地隐含着另一个特征:它的无法驱散的神话性。因为悲剧与剧本,危机与堕落,都要求有具体的、人格化的行为者、个体的神,简言之,需要有神话人物,尽管这些神话人物可以象征性地来理解。普洛提诺的存在之下降在某些方面类似于灵知的下降,但它是在一种内在的具有自我正当性的必然性的驱策下,通过非人格化的概念的自发运动进行的。灵知的下降则总是与主体的情感与欲望的偶然性有关系。(这也是普洛提诺本人对灵知主义的主要批评之一)。神话性的形式,而不是哲学性的形式,关乎灵知主义的本质:这不仅是形式上的区别,而且也是本质上的区别。我们在后面将会看到,神话本身就是它的属当中的一个独特类型。

神话的第一个阶段,即前宇宙的、宇宙起源论的阶段,它的目的是要从本身可能是一元的开端之中追溯二元论的结果,即以这个世界为代表,并反映在人里面的事物的现存状态。(神的每一阶段都有明确的目的,这也是灵知神话的特征)。因此,只有在宇宙的历史的阶段,在灵知的宇宙论中,二元论才变得异常清晰,而它在形而上学谱系的前宇宙阶段可能还是模糊的。无论开端是一个、二个,还是三个“根源”,原始存在的危机史产生了一个存在的分裂状态。随着“宇宙”的形成,实在明显地两极化了;诸天与诸移涌的多层结构象征着两极之间的广度,它的多重性用于表示反神明者的分离的能量以及下界离神的遥远。对于作为实在之最下面的边界的“这个世界”,其中隐含着宇

宙悲观主义的结论。由人的口说出来,这个分裂状态同时也是一种混合状态,人自己深深地迷失于其中。

谈到二元论,我们就触及到了灵知主义交响曲中的核心主题。它的教义化的阐述有多种形式,在统一的第一原则下也允许有各种微妙的相互之间的结合,但是它在灵知主义之中是无所不在的,是决定灵知主义态度、统一它的各种广泛不同的各种表达的第一位的、最重要的根本情绪。这种二元性是人与世界之间的二元性,也是世界与神之间的二元性。在这两种二元性中,它们都是对立的二元性,而不是互补、根本上统一的二元性:人与世界之间的二元性在经验的层面上反映了最原始的神与世界之间的二元性,并且是从神与世界之间的二元性中演绎出来的。解释者也可以反过来说世界-神之对立的超验教义是从人与世界之间的分离体验中产生出来的,即它反映了人的异化状态。在这个意义上,人们可以把二元论看作是灵知主义的一个不变的、生存性的"第一原则",不同于表达这原则时所运用于可以变化的、思辨性的第一原则。

在这个三元结构中,人与神在本质上同属于一方,与世界对立,但是在事实上,它们是被世界隔开,在灵知主义的世界观看来,世界是异化的、分离的能动者。灵知思辨的目的是要从最初在理论中的事物中按照系谱神话的方式追溯这些基本的两极化的体验;而且通过超越理论的系谱学指出它们的根本解决的方式。神话,一种有意识的象征构造,就其系谱性而言是预言性的,就其解释性而言是末世论的,它把自己视为它的教义所设想的拯救之中的工具。灵知神话的这种预先决定的目的支配了它的概念与实际过程。

依据如此定义的目的,让我们再次回顾神话中相继替的各个阶段,在它们的类型学中寻找更富启发性的方面。典型的灵知神话,如我们看到的那样,是以超验之神圣处于原始纯洁状态的教义为开端的;接着它就从这个蒙福状态的原始分裂追溯了世界的创造,神圣统一性的丧失导致了低级能量,这些低级能量成为世界的创造者与统治者;接着,作为这个剧本的关键性插曲,这个神话叙述了人的创造与最初的命运,他成了进一步纷争的焦点;最后的主题在事实上也内含于

整体之中的主题，乃是人的拯救，这不只是人克服并最终瓦解宇宙体系，它也是受损的神自我重新整合的工具，或是神的自我拯救。

对于灵知神话的典型的抽象给我们提出了需要进一步注意的几个词：神圣的超越，低级能量、人、拯救。我们简要地加以评论。

至高神的超越性在所有灵知神学中都被强调到了无以复加的程度。从地志学的角度来说，他是超越这个世界的，居住在他自己的完全外在于这个物理宇宙的王国之中，离人在地上的居所有无限的距离；从本体论的角度说，他是非宇宙的，甚至于是反宇宙的：相对于“这个世界”以及任何属于这个世界的东西而言，他根本上是“他者”和“陌生者”（马克安），“异乡的生命”（曼达派），也叫做“深渊”（瓦仑廷派），甚至于“非存在”（巴西里德）；从认识论的角度来说，由于他的存在的这种超越性与异在性，也由于自然既没有启示乃至暗示他的存在，他自然是未知的、不可言说的、不可断言、超乎理解，并且在严格意义上不可知的。但也有一些积极的属性与隐喻可以适用于他：光明、生命、灵、父、善，但他不是创造主、统治者、审判者。有意思的是，在某些体系中，他的名字叫做“人”。但从总体上来说，对他的言说必须在否定中运行，从历史的角度的来说，灵知主义是否定神学的源头之一。

然而，绝对者并不是孤独的，而是由永恒的光轮、他的无限性的各种不同等级的表达、他的完美的局部性的方面所围绕的，这些东西实体化为准人格化的存在，有极其抽象的名字，他们一起构成了神圣王国的等级体系（普累罗麻）。这个从原始基础开始的流溢过程是绝对的一种自我分化，有时候是以微妙的、精神辩证法的术语加以描述的，而更多的时候则是以相当自然的术语，即以性的术语来描述的。在由此产生的模糊的神话实体之中，有一些更为具体化的实体在超越的剧本的进一步演化中突显出了更明确的功能：“人”作为一个永恒的、前宇宙的本原（有时候就等同于至高存在自己）；“所费娅”，通常是众移涌中最年轻的一位；“基督”或某个相似的恢复与拯救者。对于普累罗麻的这种全面思辨是高级灵知主义体系的一个标志，但是所有的灵知思辨都要求上界的存在中有一定程度的多重性，以作为神的易受感动性与失败的条件，随后的创世与异化的运动就是基于这个条件之上

的。极端的越越性与部分的出错性之间的悖论性结合,乃是灵知神学的一个特点,这解释了它愿意乃至需要运用多神论的神话形式为一神论的观念服务。

这种打破了神圣世界之自足状态的向下的运动也可能是由来自外面的黑暗力量所造成的(这隐含着某种先在的二元论),或者,更典型地来说,是由神圣王国的内在危机与过失造成的(由此进化的二元论的动因)。这场堕落的主角是阴性的所费娅或阳性的人;两者都可以使神性受影响的那个部分人格化,从而成为剧本的主角。从总体上来看,所费娅的这个路线似乎得到了更为丰富的发展。重要的是,由这两个能动者所启动的这场下降运动,一旦启动就会自行其是,哪怕上界能量力图逆转它也不会立即停止;下降与逆转这两种趋势之间的对抗构成了持续的运动与反运动的过程,这是灵知叙述的一个主要论题。在它的想象性的阐述之中,我们发现了双方对于计策的生动的运用:甚至于在拯救的策略中也有一种狡猾、智胜的因素。有了这第二个特征,灵知主义毫不脸红地站在了异教多神论的传统之中,只是奇怪地混合了犹太教一基督教关于至高神的观念。

在低级能量中,最突出的拟人化人物是造物神。这个不完美、瞎眼或邪恶的创造主人物是对于第一等级的灵知象征。在一般性概念中,他反映了灵知主义对世界的轻蔑;在对他的具体描绘中,他常常是清晰可辨的对于《旧约》神的讽刺画:关于这一点我们后面会有所论述。骄傲、无知、恶意的创造主是灵知神话中一再出现的主题,它被一个下来阻挠他的计划的更高能量所羞辱、智胜。然而,就灵知神话的整个范围而言,他的形象有众多的不同,在比较温和的版本中,他更是受恶的误导而不是恶,因而是可能纠正与后悔的,甚至于最后可以得拯救。但他总是一个有问题的、不可能受敬重的人物。他的位置也可能被多个能量所取代(如,集体的"七");但是如果完全缺少这样一个世界之低级起因象征,那么人们很难把这样的教义看作是灵知主义的教义。

瓦仑廷版本,一切灵知版之中的最精微者,把造物神描绘为这样一个人物,他徒劳地用物质的秩序来模仿普累若麻的完美秩序,以时

间来模仿空间，从而在圣经创造主的讽刺画中添加了柏拉图的造物神的色彩。

“模仿”这个术语让我们接触到了另一个重要的灵知主题。它一开始隐约地出现在总体的宇宙规划中，但是它的主要位置是在人的创造中。造物神摹制理想的原型，这是柏拉图式的学说，如同“理型论”的整个学说那样，它赋予“摹制品”以一定程度的有效性以及必然的不完美性：它与原型之间的“尽可能的”相似性是它的完美性，从而说明了它的存在的正当性。灵知主义则相反，这个主旨转变为不合法的模仿（伪造），既是傲慢的又是拙劣的。敬意转变成了轻蔑。因此，当阿其翁们说“来吧，让我们按照我们看到过的形象来造一个人”时，圣经与柏拉图的色彩都同时被颠倒过来了，创造出来的这个作为神的模仿的人远没有一种直接的形而上学的荣誉，而是具有一种即便算不上邪恶、但至少值得怀疑的意义。阿其翁创世的动机或是简单的妒忌或野心，或是更有心计的企图，用看似迎合人的心意而其实是最强的束缚的皮囊把神圣的质料陷在他们的低级世界中。但至少，在人的最后结构，即阿其翁的产品中，包含了某种来自彼岸的“灵性”元素。

超越的灵存在于属魂、属肉体的人里面，灵知思辨对此有各种不同的解释，或是解释为下界能量的成功，或是解释为上界能量的计策，但是它自身之中总是有一个悖论性的、“不自然”的事实，成为拯救论剧本的支柱。灵内在于世界的存在是一种流落异乡的状态，是原始神圣悲剧的一个结果，沉浸在灵魂与肉体之中乃是流落异乡的最后形态，但同时也是它的回归的一个机会。另一方面，对于阿其翁来说，把这个超世界的元素包含在它们的体系之中是至关重要的：因此它们要不惜一切代价阻止上界能量为了恢复神圣的完整性把他从宇宙的束缚状态中解脱出去。

这里提到的几个要点需要清理出来。第一点是人最内在的自我与至高的超越的神之间的同一性或同质性，这个神自己也常常称为“人”：人的反宇宙本质的极端的形而上学高度是与极端的宇宙中的异在感相重合的。另一个要点是，受造的世界是一个能量体系，旨在囚禁超越的自我：宏大宇宙中构成了人的灵魂与肉体的每一样事物都是

为这个可怕的目的服务的——这就是灵知主义所独有的"世界观"(Weltanschauung)。第三个要点是:囚禁的主要手段是"无知",它积极地引起并维持自我从自身之中异化出来,使异化成为自我的普遍的"自然"状态;第四个要点,解脱的主要手段,即用以对抗这个世界之能量的主要手段是知识的传授。

提到这最后一个要点,我们就回到了最初的主题,也即"知识",在这里是思考它的拯救论方面,以及它对人类的命运的影响。知识的拯救论功能根植于这个体系的一般本体论之中,作为超越的前历史的继续,导致了人类知识世代进步的人类史,而这个人类史要求启示作为它的进步的必要手段。启示的必要性内在于被囚禁的灵在宇宙内部的麻木状态,知识的发生改变了这种状态中的决定性方面,即"无知"。对于灵知主义者来说,无知不是一种中性的状态,或只是一种剥除,只是单纯的知识的缺乏,而是对于灵的积极的影响,有它自身的力量积极地在人的生存状态中起作用,阻止人发现真理,甚至于阻止他认识到自身的这种无知的状态。我只要提一下灵魂的昏睡、沉醉、自我忘却这整个意象的循环就行了。神圣的启示,或"召唤"打破了这个无知的能量,因此它本身就已经是拯救的一部分。自从亚当开始,这个启示或召唤尽管一再地受到世界能量的抵抗,还是在历史过程中由一系列的信使持续着,一直地走向最后的成全。灵知主义确实构想了世界历史的一种普遍模型与意义,具有明确的目标与特定的进步方式。然而其基础是全人类,乃至于超越人类的万物的总体,乃至于受难的神的解放。诚然,"知道者"总是少数,但是这个过程的范围确实是在时间与空间上都是普遍的。

但是请注意,人类并不为他们困境以及神圣干预的必要性负责。亚当并没有堕落或原罪:在他作为启示的第一个接受者的地方(这是通常的情况),他不是一个犯错者,而是一个牺牲者——是阿其翁压迫的直接牺牲品,是导致了世界与他自身之生成的那场原始堕落的最终的牺牲品。如果说到罪的话,那么罪不是他的,而是那位造成了更高秩序之破坏的移涌的;罪不是人类的,而是神的,是在创世以前发生的,而不是在创世中发生的。与犹太教基督教立场这个不同点触及到

了灵知现象的核心。这一点与其他因素一道，使得灵知主义无法吸收任何严格意义上的道成肉身与十字架。

拯救的知识内容是什么呢？从根本上来说它不是别的，只是超越的历史本身，因为历史或是展示了或是隐含了促使人开悟的真理：

> 使我们自由的知识是知道我们本来是谁，现在成了什么；我们本来在何处，现在被扔到了何处；我们奔向何方，又从何处被拯救；什么是生，什么是重生。①

灵知神话总是论证自身之传授的重要性以及描述它的超自然的来源。由于这两点，即启示性的内容与天启的来源，它宣称自己拥有拯救的能力，因此它就是诺斯。

尽管真理的知识是解放性，它能使觉醒的恢复它原有的能量，但它还是包括了一整套更实践性的知识，我们或者可以称之为技术性的信息，就是关于该如何行事的教训：关于道路的知识，即现在要执行的圣事的知识，关于灵在离开肉体上升时遇到能量时要使用的"名字"的知识，以及为确保未来之解脱的仪式与伦理上的准备。《那西尼诗篇》甚至于在这种工具性的意义上把"诺斯"定义为"关于道路的奥秘"。只有当这个奥秘同时也被理解为理论总体的缩影时，这个定义才是充分的，而他们确实也是这样来理解的：详细的上升教义总是在灵魂沿着与堕落相逆的方向旅行与冒险过程中讲叙灵知宇宙的地志学与神学意义。

对于灵知思想的类型化的抽象就到这里为止，它必然是不完善的。但是我感到，有某种东西被忽略了，即便客观内容的最完整形态也无法包容它，但它确实属于灵知主义现象的类型学。那就是灵知思辨中由处境所决定的情绪或语气、区别于其中之内容的灵知神话化的风格、与其他立场之间的关系，这种关系不是外在的而是内在于灵知立场之中的因素。让我们对这几点略加评论。

---

① Clemen of Alexandria, *The Excerpta ex Theodoto*, 78. 2.

灵知情绪,除了拯救的教义所特有的热切诚挚之外,还有某种反叛性的因素。它对世界的弃绝远远不是其他超凡脱俗教义的那种宁静或避世,而是一种独特的、有时候狂热的詈骂,我们也会注意到一种走向极端的倾向,有过度的幻想与情感。我们怀疑,灵知神话中所叙述的那种形而上学的流离失所状态在现实中也有流离失所的真实处境与之相对应:它的象征主义中的危机形态反映了人自身的历史危机。这样一种危机也同样显示在这个时期的其他现象之中,如犹太教、基督教、异教,其中许多现象都透露了心灵的极深的不安状态、灵魂的极大的紧张、一种偏向激进主义、夸张的期望,以及总体解决的倾向。但是灵知的情绪最少受到传统力量的束缚,它反过来极不虔敬的态度随意地运用传统:这种不虔敬奇怪地与它对古代传统的热衷混合起来,这也应该算是灵知主义的面貌特征之一。我在许多年前写到过灵知主义里面的这种革命性的或愤怒的因素。[①] 缺少这个因素虽然也许不会影响概念性的教义,但是它一定会使教义失去灵知主义的本质。

另一方面,与这种不调和的情感主义不同,我们也必须注意到灵知神话并不幼稚:它尽管简陋,却是深奥精微的作品,是有意识地构建出来传达一个消息的,甚至是用于表达一种论证,并老谋深算地运用了从早期神话中剽窃来的元素。简言之,它的神话是第二手的、派生性的神话,它是造作出来的,这也应该算是它的特征。某些思辨性目的已经内在于原始神话之中了,神话语言是思想与表达的自然的、唯一的媒介:亚里士多德就已经说过,神话是理论的第一种形态,是哲学的先驱。但是原始神话在材料、思想与表达方式上没有别的可能性,不可能有别的独立的抽象可供选择。同样,想象在那里也一开始决定了思想的串联("推理"),而不是反过来由预先存在的思想来运用想象。灵知的神话则不同,人们会感到神话是一种有意挑选的思辨方式,可以与哲学的思辨方式相竞争,甚至是对哲学思辨方式的反动,哲学是在这个领域的另一种可能选择:哲学与早期的朴素神话被预设为

① 《诺斯与古代晚期精神》卷一,(1934; 1964 第三版)页 214—251。

既定的材料。结果，在运用后者来表达它自己的先在的观念时，灵知神话常常是刻意雕琢的寓意解经法，而不是本然的"象征"（原始的、非故意的象征）。因此，同一个主旨可以随意地转换不同的意象，同一个主题可以有许多不同的表达。尽管这个灵知主题本身是真正原创性的，但是对这种不安现实的不安描述中，它的表述手段确乎有"第二手"的东西。但是再反过来说，灵知神话把借用的材料改编到灵知的宏图之中，这其中有极度的精巧，这也是有目共睹的。这一切只有在历史上"稍晚"、有文化、彻底混合主义的处境之下才有可能，它是灵知现象，而不只是文献的编集。这种处境包括各种漂浮起来的传统，不再受束缚，而是饱含可以再定义的意义，以及那些以灵知的方式利用这些传统的人，就是知道自己想干什么的"有知识的人"。

从这种对于传统的随意的、专断的使用中，我们应该区分出它对犹太素材的极富争议的、同时也最广泛的运用。其中最突出的例子就是把旧约神贬低为次一级的、愚钝的、令人厌恶的造物神，或者把他的各个名字分配给七个更低级的阿其翁——这是宗教历史上真正独一无二的贬低，并且是以相当的恶意与明显的兴趣来这样做的。与这种贬低相配合的是对圣经故事中本来低微者的提升，其中最值得注意的是蛇，它成了违抗创造主的"知识"第一位传递者，从引诱者变成了反宇宙的可敬的象征，成了唤醒囚禁在这个世界中的人们的灵性能量。由此开始的启示路线可以包括该隐（Cain）、以扫（Esau）等，他们是灵性遗产的继承者，在诸时代里形成了一个诺斯的秘传世系，并因此受到世界神的迫害；而世界神所爱的人，亚伯（Abel）、雅各（Jacob）等则代表了没有开悟的多数人。这同一种价值逆转也用于律法、先知、选民的地位，都是沿着这条路线的，只有很少数的例外，如蒙眬不清的人物塞特（Seth）。在此没有宽容的折中主义。

我们如何看待这种很少有灵知派能幸免的亲近感与反感的明显混合，这成了确定灵知主义整个运动之性质与起源的主要问题。如果这意味着它起源于犹太教内部，如许多人所主张的那样，那么它暗示了犹太教内部的一场大规模反叛。这一点不能在一开始就排除，但是它缺乏独立资料的支持，而且在我看来，也缺乏心理上的可能性，我们

只要想一下它对整个犹太民族的敌意，一种形而上学的反犹主义就可以明白了。灵知主义起源于犹太教的近邻，是对于犹太教的部分回应，这样说可能更靠得住。这个论断不仅与新资料相吻合（新资料再次加强了它十分接近于犹太教的这种印象），而且也与总体上的历史背景相吻合：犹太教在当时是强大的、无处不在的，它的宣称是明确的，它是唯一具有编集成典的经书的宗教，是当时的文化空间中唯一可以对它持异议的宗教力量。确实，在闪族世界中，没有什么新的宗教运动可以忽视这个明显的、不寻常的事实。而且，希伯来宗教中的此世精神也使它成为灵知主义的自然而然的靶子；反犹太主义是反宇宙精神的表达形式之一。①

我们在寻求灵知的类型学的时候，不可避免地会从可定义的教义过渡到不太容易定义却仍然很显然的情绪、风格，以及对待与其他思想之关系的态度。这一切会以某种方式涉及到灵知思想产生并存在于其中的那个实际处境，换言之：它的独特的历史位置。类型学的界定，尽管是从对于思想内容的纯粹综合开始的，但是它有可能会在对历史资料作完全的抽象时迷失方向。正是不可缩减的处境性因素才使得灵知主义成为本质上辩证的现象。这个处境就是基督教纪元第一世纪的希腊化一东方世界：我们能够想象这个现象出现在其他什么地方吗？古典时期的俄尔弗斯教（Orphicism）当然在许多重要方面都预示了灵知主义，但是它缺少灵知主义所透露出来的情绪与对宇宙的全面贬低。谁能怀疑灵知主义的个性部分地是来自于对这样一个温和的祖先的清新的重新发现与彻底的展开呢？

至于争议很大的"基督教之前的灵知主义"的问题，目前的资料还不足以给它下定论，我个人认为它的重要性是被过高地估计了。重要的是，灵知主义大致与初生的基督教处于同一个时期；它不同于、独立

① 顺便说一句，大多数灵知主义者对犹太教的了解似乎都不超出《创世纪》，而且通常不会超出其中提到洪水的部分。这个部分也许是对于局外者、半信徒而言最感兴趣、最先听说、最先阅读的部分。灵知主义者当中肯定有犹太人。《保路克》（Book of Baruch）一书的作者可能就是犹太人：有意思的是，他把摩西也算作是历史上的真理的信使之一，这是与多数灵知体系不同的，多数灵知体系把摩西排除在先知的行列之外。

于基督教，但是也有自然的接触点，所回应的是相同的人类处境；从一开始它们之间就有强有力的互相渗透，引发了教会方面众所周知的反响。

不用说，我们的类型学是一个理想化的建构，涵盖了灵知思想的整个可能的范围。并非它的所有种差都能在这个属的每一个例子中发现。到底要有多少种差以及这些种差如何结合，才能把一个具体的例子归于这个属，这需要具体情况具体分析，而且通常是像音乐那样要"凭听觉"，而不是凭抽象的规则。我在这篇文章中所勾勒的框架，我相信，在从西门·马古到摩尼的大多数异端以及曼达派中相当完整、相当清楚明白地体现出来了。但是也有一些边缘性的事例，它们的记载是模糊的，归类也会有争议性。其中有一个突出的例子就是马克安：马克安没有"超验的创世纪"，没有神圣的、前宇宙的剧本，没有上界的神话，没有总体上的思辨，没有灵魂与神之间的本质同一学说，甚至没有拯救的诺斯的概念。单单最后这个事实就足以把他完全地置于灵知的范围之外，这一点在定义灵知主义时是一个核心重要性的要素。然而我愿意在"精神上"而不是在"字面上"称他为灵知主义：他主张未知者、彼岸的父与卑贱的创造主之间的不可调和的对立，他反叛性地拒绝服从这个完全非神性的自然，他的这两点态度在这个历史氛围之中体现出如此明显的灵知色彩，以至于我们必须把他看作是灵知精神的产物。

相似的灵活性也应该适用于其他的边缘性例子，如赫尔墨斯文献，它缺乏恶意的争辩，二元论的调子也很低，但是它有一连串重要的概念，如人、诺斯、上升的教义等，都允许它进入灵知主义这个范畴。另一方面，我不认为库兰文献应该归于灵知的范畴，尽管其中有某种二元论。

我的结论是：一旦我们超出灵知思想家的"硬核"，进入到围绕一切历史现象的半音区（就灵知主义而言，这个区域部分地延伸到了新约的内部），那么一切都要靠难以捉摸的形态学的敏感、同情以及我前面提到的音乐的听觉。

布鲁门伯格(Hans Blumenberg)

# 克服灵知派及其失败*

张　宪译

古代遗留的尚未解决的问题之一,是对世间恶(Ubel)的根源的追问。支配希腊古典哲学家的宇宙观念,以及使得柏拉图—亚里士多德和斯多亚传统成为主导的观念,决定了这个问题在哲学上只获得第二位的、体系方面从属的地位。古代形而上学决不是宇宙正义论(Kosmodizee),不是对世界的辩护。因为,世界既不需要辩护,也没有能力这样去做。宇宙是一切可以存在的东西,而柏拉图关于巨匠造物神(Demiurgen)的神话确信:世间事物可能的存在和存在可能性的说明,统统不过是对理念的摹制;在世界形成过程中,作出计划的理性和盲目的必然性之间以及原型和材料之间的相互遭遇则又重新调整了决定性的系统(参柏拉图《蒂迈欧》,47E—48A)。这种调整经由一种最有特色的比喻得以达成:理性"通过说服"使必然性置于其支配下。这里,希腊人对论辩力量的相信和说服反映在宇宙的东西里;对生成的自然性质、对观念和物质的二元论危害的裁决过程,可通过政治模式得以看出。[1]柏拉图的巨匠造物神不是全能的,他把必须用来帮助自己完成制作的物质看成不明出处的杂乱的原材料。他必须信赖已托

---

* 选自 Hans Blumenberg,《近代的正当性》(*Die Legitimität* der Neuzeit, Frankfurt/Main, 1974)。

① 同样要指出的是,伊壁鸠鲁派明确地反对这种柏拉图神话的观点(第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家生平和学说》,卷十,页133以下):必然性也许不足以说服人。其表达是一种"神学"——这种神学虽然用语言说出了神;但并没有让世界接着与神作永恒对话。

付给他的制作的理性力量。这一时刻遭受的损害是觉察不到的。这里所留下的还没弄清的不一致，造成了整个解释的麻烦——在世界中也有恶。

的确，正是在柏拉图传统的这一要点上出现了体系重点的转移。现象世界虽然是理念的摹制，但不能达到其原型，在两个方面新柏拉图主义择定了这种柏拉图的根据的二重性。世界呈现为其理念模式的巨大过失。因此，自柏拉图以来，形而上学的要素就被描述成原质(Hyle)。理念和原材料之间、形式和质料之间的差异在新柏拉图体系里扩大了；理念的神学化伴随着物质的妖魔化。一度可以通过理性表现为必然性的说服的东西，就是说世界的形成，现在是世界灵魂的物质的子宫（或者更好地说物质的囚牢）中的囚禁。柏罗汀(Plotin 203—269)认为，世界灵魂从迷惑于质料的质料那里失掉了，世界则因灵魂的丢失而形成。因此，世界并非仅凭借物质的反神原则的权力而开始。这点使得柏罗汀的体系与灵知派绝对的二元论区别开来。灵魂的世界丢失是一种总要以宇宙为前提的无序行为，其中，所有定在的事物(Seiende)占有与这种行为相称的位置。当世界灵魂取消这个自己已卷入其内的过程时，这种秩序能够再次被建立起来。这一切仍然囿于由柏拉图所描绘的东西的表现空间里，当它仿佛也拉开那种描绘的形而上学"距离"的时候。没有实现强制性秩序使世间的恶事保存了下来。

灵知派出自一种彻底的形而上学类型。它利用新柏拉图体系时，确实并非该体系的结果，而是其位置的重新安排。造物神成了恶事的原则，成了并不参与世界的创造而只与超越的拯救神(Heilsgottes)玩游戏的对手。世界是已迷失的"圣灵"(Pneuma)迷宫，作为宇宙它是祸害的秩序、陷阱的体系。灵知派并不需要神义论(Theodizee)，因为善良的神决不会拿世界作交易。甚至神所派遣的通过认识来拯救失落精神的耶稣基督，看上去也只能接受那副会欺骗造物神守护人的肉身。世界的没落成了对最终拯救的批评过程，成了对造物神非法创造的废除。

我这里给出的旨在表明本来就是"灵知主义的"东西的这个概要，

并不需抓住很多思辨的变种。对我来说这是个挑战，因为有必要描述这个与古代传统对立的、同样也与由这个传统表达出来的基督教教义对立的体系。我的挑战反驳古代把宇宙当作自在地有强制性的实在性，反驳基督教让一个上帝把自己的创造和拯救拉在一起。创造神(Schopfergott)和拯救神(Heilsgott)之间的分离，也许能够给基督教带来一个有利的结果，这一点人们可从那个最伟大、最有魅力——可惜公元 144 年被罗马教廷革职——的灵知主义思想家马克安(Marcion, 85—160)对一门本身相当牢固的神学体系的激情看出来。如果我没看错马克安藏在其灵知主义教条背后的根本思想的话，它大概就是这么一个思想：一门把上帝看成世界全能的创造者，并且同样基于他显出的全能而信任这个上帝的神学，不能同时把世界的毁灭和人类的解救当成上帝的中心行为。正是在这样的尴尬处境中，马克安看到，由于其信仰文献的异质成分——一方面谈创造和历史，另一方面谈拯救和世界法庭，基督教形成了教义。人们惊讶地发现这样的事实，哈纳克(Adolf von Harnack)写道，希腊人容忍所有这一切作为神圣的启示。[1] 马克安决定走更彻底的一步。他在灵知主义的二元论里，发现他相信可以用来明确地表达基督教学说的那种样式。那个造出世界和人并给他们一种不可实现的法则的神，那个脾气乖戾、专横地操纵《旧约》所说的民族历史的神，那个要求为自己祭祀和庆典的神，是个刻毒的造物神。相反，那个带来拯救的神——如果没有拯救，他所没有创造出来的人在根本上就是有罪的，那个"异在的上帝"，是纯粹——因为没有根据——的爱的本质。这种神性有权毁灭这个他并没有造出的宇宙；有权宣称不服从他所没有给出的法则。拯救首先表现为对人关于宇宙根本的和不能看穿的欺诈的启蒙。因此，希腊文的"Gnosis"从字面上说就是对神的认识。但是，那个靠超越的外来者才被认出来的拯救者，恰好成了世界创造者的儿子和世界历史的主宰。马克安想过这样一个上帝，当他这样做时无需自相矛盾：这个上

---

[1] A. v. Harnack，《论马克安：来自异在上帝的福音——论大公教会奠基的历史》(*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der* Grundlegung der Katholischen Kirche)，Leipzig，1924，页 9。

帝造出一个人，是因为他必须把这个人从失落中拯救出来；这个上帝给其所造的人一个不可实现的法则，使他在有罪的情况下必然被宣布无罪；这个上帝指定自然的秩序，以便凭借自己的奇迹去破坏这个秩序——一句话，这个上帝是全能的且的确造成这样一个世界，他最终只是使极少数人能享受公开要拯救他们的意图。

马克安要造出完全不必对世界承担责任的异在上帝，并且不必囿于拯救人的方面。由此付出的代价是否定希腊人的宇宙形而上学(Kosmosmetaphysik)，摧毁本身也许得到《旧约圣经》中关于创世概念允准的对世界的信任。① 与新柏拉图主义和其他灵知主义体系有决定意义的对立，在于拯救过程与史前的不幸并不相称；在于拯救过程不去剪除原始状态的"中断"并往回重建它。人类并不从世界的异在者出发，走回到他们按事物秩序来说也许从来就不应离开的超越家园；相反——正如哈纳克热衷于说的——一个庄严的异在者走出来，成了人类的家园(哈纳克，《论马克安》，前揭，页 20)。

马克安显然把逻辑搞成了整个产生出教父学时代的浩繁文献的问题。灵知派建立体系的愿望迫使正在巩固的大教会本身要教义化。哈纳克提出这样的命题，反对马克安的大公教义已经造出来了(哈纳克，《论马克安》，前揭，页 VII)。进一步可以这样认为，这个命题要表达的意思是，中世纪的形成可以被理解为最终针对灵知主义综合征象的尝试。把世界的创造从对其巨匠造物神的来源的否定重新召回，并且，使其在古代具有的宇宙－尊严保留到基督教的体系中，这曾是从奥古斯丁到经院哲学盛期的主要努力。这里，我们感兴趣的不是这种努力本身的历史——它的失败导致第二次克服灵知主义，而是为了消除存在于中世纪各种体系中的灵知主义二元论所付出的代价——人们可以看到这种二元论的羸弱是与每一次努力连在一起的。

灵知教派对早期基督教信念的力量在于，为它提供了终末论预言

① M. Werner，《基督教教义的形成－问题史的描述》(*Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestelt*)，Bern，1941，Tubingen，页 527。还可参见 H. Blumenber，*Epochenschwelle und Rezeption*(时代划界与接受)，载 Philosophische Rundschau(《哲学观察》)VI，1958，页 105－107。

的普遍根据。世界的没落及其对它的审判会很快发生，而且，世界值得毁灭这样一种意识决定了对这一事件的拯救意义的关注。灵知教派为这个前提给出了一目了然的根据。探究世界创造和世界历史的主人的问题也许是没有意义的，如果这段演出应马上看到终场的话。救主基督再来(Parusie)的不在对于原来教义的改换门面来说，一定是合乎逻辑的。但是，这里有趣的只是一点：这个比期待基督再来显得更为恒久的世界，又一次引出关于其来源和可靠性的问题，要求在信和不信之间作出择定，要求有一种与它相连而非排斥的生活。人们不难看到，最后作出反对灵知派的决定，并非由于教会的教义体系内部的优势，而是由于在意识上难以忍受说，这个世界虽然也许应该是罪恶的囚牢，到底不要去打碎凭借神启的权力及其已然决断的拯救。

原来针对世界持存(Weltbestand)的终末说的激情转变成一种对世界状态(Weltzustand)的新的兴趣。当拯救在只信仰到的东西的基础方面显得有点冷清之后，对创造的形而上学的兴趣折回来了。大量关于第一部教规的教父学评论清楚地证明了这个结果。基督教必须排出前给予的、继续存在的世界的游戏规则；它必须对古希腊文化的周遭世界及其古老宇宙的新学说观点的迫切问题显示其论辩能力。那种很快就不再唤起教会团体的希望，而是引起其恐惧的终末说遗产；那种不去祈求上主的很快再来，而是祈求终末的延至的终末说遗产，表现为对精神周遭世界意义追求的担当。在后人编造的《圣保罗受难史》(Paulus-Passion)中，尼禄大帝(Kaiser Nero)正是迁怒于保罗答应他要焚烧这个世界。这一场景是传奇式的，但正因为如此，又是颇有启发性的：尼禄大帝下令处死保罗和焚烧众基督徒，可以理解为这个 Kerygma(福音宣道)的结果，理解为特有的运用于保罗信徒的手段。①

---

① Passio S. Pauli / Lipsius Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*《使徒伪经案例》130, Haec audiens Nero et ira succensus, quia mundi figuram per ignem Paulus dixerat resolvendam, iussit omnes Christi milites igne cremari, Paulum autem ... capite ... truncari ... 斯多亚的 Ekpyrosis(命运)不是对终末说的"准备"，而是一个应发生在新的世界循环(Weltzyklen)之前的宇宙过程。

基督教与古代形而上学的搭配导致一种新的宇宙保守主义(Kosmoskonservatismus)。奥古斯丁从摩尼教的灵知教派的反悔表明一个发展的终点。创造的概念本身有效地抨击了新柏拉图主义,因为它给这个新体系提供了并且也许还应提供这样多的因素。奥古斯丁反对波菲留斯(Porphyrius,233—305)这样的假定:灵魂逃离整个肉身是努力的目的;这样说的人会对奥古斯丁提出异议,他也许一定得出赞成世界灵魂的结论,并且觉得有必要去干毁灭世界的事。① 世界是为了人而被创造出来的,斯多亚的这个公式得到教父学的广泛接受并让人忘记,正是世界的崩溃才使人有望得救。神意的概念——尽管在《圣经》的世界图像中是外来的——被吸收为神学的财富,而且造成一种实质上反灵知教派的因素。

但是,这种发展的结果提出了对世间恶事起源的带有新的现实意义的追问。同时,其传统的可能解决被切断了。柏拉图并没有说造物神是全能的,而只是确信,造物神已经尽其所能把世界弄好并接近自己的善。他已看清自己的对手必然给造物神设置了一个界限,由此造物神被指定放弃权力,只保留说服。《圣经》中的创造神被提升到全能的本质,而灵知派则不同意这样做,由此要求物质接受其二元论的前给予性,而且把这种二元论放到从虚无中创造的统一中。奥古斯丁在其《创世六天注》中始终把从虚无的创造(*Creatio ex nihilo*)说成共同创造(*concreatio*)。上帝通过《圣经》中关于创世的说法已经清楚地表明,自己的作品非常成功。这种情况可以并且希望不再忽视对《圣经》的注解。那么,恶从何处来到世间?

奥古斯丁对这个问题已经作出回答,这个回答是他对中世纪作出的最合乎逻辑的择定。带着命定的令人感动的姿态,他为人类担当起自己沉重地背负世界的责任。现在,在灵知派看来,上帝的称义成了压倒一切的问题。这种称义成了人的重负,因为人由此专门要由自己的一个新的自由概念来定义,以便用一个令人难以置信的责任和义务

① Augustin,《讲道集》(*Sermo*,241.7):你必须逃离每个身躯,毁灭这个世界。柏拉图主义者忘了,柏拉图使他的巨匠造物神保证星座永不消失。

这把尺来完整地度量。

奥古斯丁从摩尼教反悔后五年和受洗后一年，写了《论自由意志》(*De libero arbitrio*)的第一卷。但是，这部著作论及的问题，并不是人类学和道德论说的那种意志自由，而是由于其过失而被上帝判处世间恶的人如何有意志自由的可能性条件。人自由的前提允许奥古斯丁把世界的缺陷不解释为原来对有利于人的规定的拒绝，而是解释为上帝对自己作品变换着的干预。因为，上帝凭借这些干预使自然为人面对的正义服务。

奥古斯丁主要用语言的实况(sprachliche-Sachverhalt)来解决恶的起因(*unde malum*)的问题。古代哲学从语言上并没有区别人所犯的恶行(Dam Bosen)和他所遭遇的恶事(Dam Ubel)。恶事是否来自世间固有的恶行反映到人身上，这被作为问题提了出来。自由的疑难问题是其次的，因为这个问题要从外往里逐步解决。如果人可以从根本上被弄成要对其行为负责，那么，宇宙的恶事就只能是惩罚。① 上帝的正义(*deus iustus*)作为前提得以维护，而不是作为结果得以证明。对正义的上帝的信仰开拓了对人自由的认识和对恶事根源的形而上学追问的解决。这里，奥古斯丁通过相信被假定的前提图解了自己关于认识的局限。

但是，如果自由这样来为世间的恶事作了担保，它自己不就成了一种恶事吗？这里正是论证的漏洞，由于这个漏洞，灵知派的造物神有再次侵入的危险。奥古斯丁使出辩证法和修辞术来弥合这个漏洞；答案的困难显然使他那部论自由著作的第二、三卷推延了七年之久。同样导致一种恶行生活的东西，不也必须肯定自由吗？否则，这个东西也许就完全不可能是善的。一样的道理，有罪的人至少意愿并能够

---

① Augustin，《论自由意志》(*De libero arbitrio*) II：如果它们(这些恶行)不是有意而为的话，可能不会受到公正的惩罚(Non enim iuste vindicarentur [sc. Malefacta]，nisi fierent voluntate)。同样的思路再次出现在公元395年才形成的第二本书里。奥古斯丁在《忏悔录》(第十章，4，5)中这样表述：我的善行是你的择定，我的恶行是我的违法和你的正确裁断……(bona mea instituta tua；mala mea delicta mea sunt et iudicia tua ... )

是善的；自由对有罪的人来说，也是某种意愿并要不要的东西。① 自由证明上帝的善和他在各种情形下的造物，因为自由本身不依赖、而且不具有道德性质。② 但是，向意志反思结构的返回——并非向这个或那个意志，而是向本身首先作为其具体选择行为的条件的返回——把问题仅移动了一个阶梯：那个本身要作出的意志是自由的——只有当它本身也能够要不作出时。这里拒绝了理性；那种自我消灭（Selbstvernichtung）不再可以被说明根据：*Sciri enim non potest quod nihil est*（《论自由意志》，II 54）。

人能够担当对宇宙的责任，就是说，担当使上帝制造的意图不会落空的重任吗？这个设想使人回忆起尼采早先的试图，借助人类相似东西的永恒轮回观念，追寻他令人难以置信地对那种总是一如既往重复的东西负起的责任。奥古斯丁从这种人要对世界负责（Weltverantwortung）的激情中没有得到什么好处。对他来说，人的负担只意味着自己的上帝卸去负担的一种副作用。但是，如果世界的恶事只表现为伟大秩序的干扰，表现为在一幅通常是明净的图画上的瑕疵，奥古斯丁很可能从没有成为过摩尼教徒。为了使世界——正如摩尼教徒所看到和评价的那样——得以惩罚，人的由灵知派的造物神的恶毒表现出来的罪（Sunde）必须是过分巨大的。奥古斯丁在《忏悔录》对自己生活的悔罪的回顾中，甚至也没有发现那种也许能够用这把尺来度量的罪。在世界状态和人的欠负（Schuld）之间的比照——他曾一度用自己早期的自由哲学作过这样的比照——使他成为当时人类和他们神

---

① 《论自由意志》II 49：... et dubitare de libera voluntate, sine qua recte vivi non posse concedunt, etiam qui pessime vivunt? Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi melius esse videatur in nobis, sine quo recte vivi potest, an sine quo recte vivi non potest.

② 《论自由意志》，I 25：到底什么东西被放在意志里，就像这个意志本身那样？（Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas, sita est?）I 26：... 如果它是一个如此巨大的善，意志就是唯一必要的拥有（... cum sit tam magnum bonum, velle solum opus est, ut babeatur.）II 51：Noli ergo mirari si ceteris per eam liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur ceteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et certera. III 7：因此，在我们的权力里的确没有像意志本身那样的东西（Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est）。

秘的遗产的完全重要的原初欠负(Urschuld)的神学家。

正是在保罗《罗马书》中马克安确信《旧约》的立法者有恶意的地方,奥古斯丁发现对有关人普遍欠负的教义,对有关宣布人无罪——通过恩典和造出不是来自世界的欠负序列——的称义见解的整个神学设置。那里,他也看到关于绝对命定的学说,它认为恩典只适用于少部分被选出的人,因此,把绝大多数人的欠负解释为世界不断的堕落。

为了形而上学的世界原则得要排除灵知主义的二元论。但是,这种二元论会继续保存在人类和他们把神召和堕落绝对分开的历史中。这个想出来为上帝辩护的不成熟隐藏着这样的讽刺:关于命定的想象,就是说,造出绝对原则的作者,间接地再次弥补了宇宙的堕落——对宇宙堕落的消除已经耗费了全部的所能。对于这种有着普遍效应的罪来说,最后的的确确只有事物本身的自体自根(Urgrund)承担得起责任——由此,被诅咒的一类(*massa damnata*)就不得不担起这个后果。

晚期奥古斯丁——那个原罪和命定神学家——也许应该成为中世纪晚期神学沉思最重要的源泉和权威。这点对于我们的综合考虑有实质性意义。那种并没有被克服、只是变了调门的灵知派返回到隐匿的上帝及其不可把握的绝对最高权力的形态中。这样,理性的自我主张(Selbstbehauptung)就不得不与这个绝对的最高权力打交道。

中世纪的经院哲学在某些方面再次走奥古斯丁的路。要把创造的神与拯救的神扭到一个体系里的试图,在这个体系的大部分变体中都以《论自由意志》的概要为基础。此外,人本主义的抵抗抓住《忏悔录》提供的奥古斯丁的精神生涯的习惯表达,只是,它走了相反的路:彼特拉克(Petrarca,1304－1374)作为奥古斯丁的读者回到西塞罗(Cicero,公元前106—前43),又从西塞罗回到柏拉图。

灵知派并没有毁灭古代的宇宙;它的秩序保存着。但是,这个秩序——正如作为最高价值的"秩序"并非唯一的一次——成为暴政。逃离暴政只有这样的出路——逃到超越性和创造者的密室(*cellula creatoris*)的最后毁灭。宇宙不仅改变了其价值征兆,而且失去了其可

靠的最重要的性质——自己的永恒性。寻求有利于人的现实性的改变，必须通过预先确定的逃路，通过提供针对世界的拯救。对中世纪来说，奥古斯丁从灵知派合乎逻辑地转向人的自由挽救了这个秩序，并且准备了亚里士多德在经院哲学盛期的重新出现。这种挽救宇宙所付出的代价，不仅是人自己应该把欠负归咎于如何发现了世界，而且也是那种让人为世界状态承担责任的死心——放弃通过他偏爱的举动来改变一种现实性，因为他自己不得不连同写下了这样做的不利。自我断言的毫无意义并没有被克服，而只是“被改写”的灵知派遗产。

陶伯斯(Jacob Taubes)

# 灵知的教义秘索思*

吴增定 译

## 一

教义秘索思(dogmatische Mythos)是神话在其晚期视域中出现的一种特殊形式。但要把握这样一种形式却相当困难。因为自启蒙运动以来,比喻(Sinnbildnerei)获得了寓意性的表达,正是这一表达破坏了原古时期中后荷马时代的经验和宗教原则(J. H. Voss)。允许有目的地和坦然地诉诸概念表达(叔本华),从而改变一种神话学(Mythologem),这样一种方法不可能出现在一种古典美学的裁决之前。① 但即便最近一个世纪的神学研究也接受了古典美学对寓意解释的贬抑,却从未考虑过,一切神学解经的方法说到底都是寓意性的。

继承温克尔曼(Winckelmann)的精神,但也辅以一种清醒的历史编纂眼光,布鲁门伯格(Hans Blumenberg)力图使“包括其接受史在内的神话学”摆脱某种范畴之网。因为,在这个范畴之网中,秘索思——

---

* 选自 Jacob Taubes,《从敬拜到文化:历史理性批判的基石》(*Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*),Aleida und Jan Assmann/Wolf-Daniel Hartwich/Winfried Menninghaus 选编,München, Wilhelm Fink Verlag, 1996,页 99—113。

① 参 W. Benjamin,《德国悲剧的起源》(*Ursprung des deutschen Trauerspiels*),载 *Gesammelte Schriften*, *Bd. I*,1,页 336 及以下。

不仅是原始形式的秘索思，也包括晚期视域中的秘索思——同任何一种形式的教义学说都密切相关，正如一切神学都拥有这种教义学说一样。布鲁门伯格描述秘索思以及对它的接受所采用的范畴，"是同神学以及贯穿在神学中，或神学遗留下来的形而上学相对的范畴"。[①] 教义传统和秘索思传统之间划出了一道分界线，从而禁止二者之间的相互转换。这种措施的结果带来了广泛的影响。希腊哲学和基督教护教学开创的寓意形式遭到排斥。对寓意性表现形式的判决毫不含糊：它"误解"了秘索思。[②]

在我看来，仅仅想从本原、原型神话学的视角来判断寓意的形式，似乎不太合适。作为原型秘索思的注释，寓意当然与这样一种判断相去不远。然而，寓意的阐释并没有被秘索思的注释所穷尽；相反，这种阐释成为一种理解现实的全新手段，与原型的秘索思截然不同的手段。寓意是一种翻译形式。它把神话内容、神话叙述的名称和命运翻译成概念。但在寓意的阐释中，秘索思的框架获得了一种新的内容。

寓意的证明有双重含义。它是解神话(entmythisiert)的意识战胜神话意识的标志。但是寓意的证明也证明了神话传统的力量。因为，秘索思仍然是一切对秘索思进行改写和翻译的寓意性转换之基础。如果说希腊哲学的解神话意识可能从记忆中抹去了诸神的历史和英雄传说，那么寓意性的神话解释就根本没有形成过。任何寓意性神话解释的前提都仍然是未曾削弱的神话内容剩余物。这种剩余物试图规范哲学性的寓意。但是，正是对希腊神话的哲学解释，为古代对现实的一种全新理解提供了基础。在哲学的神话寓意中得以展开的修辞形式，在古代晚期获得了一种新的指引。在古代晚期，寓意性表现形式的意义等级反映了存在的等级。这就是存在的等级和意义的等级之间的对应关系。自从古代晚期以来，二者的对应关系形成了寓意性表现形式的前提。此后，寓意的方法不再仅仅是一种文学原则，而且还形成了古代晚期的意识内容。这一方法不仅发挥着对原型秘索

---

① 参 H. Blumenberg，"秘索思的现实概念与可能影响"(Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos)，载 *Terror und Spiel*，页 42。

② 同上，页 20。

思进行理性主义解经的功能，而且本身也成为一种新的"秘索思"的表现形式。

在古代晚期的灵知中，形成了一种新的秘索思形式；考虑到布鲁门伯格在教义传统和秘索思传统之间确立的分界线，我想把这种新的秘索思形式看成教义秘索思。因为，尽管灵知的神话学的变化形态仍然没有被穷尽；尽管灵知的叙述仍然自由地思考预先给定的古代神话学和哲学主导形象；尽管对古代和东方神话学的暗示和依赖听起来仍然错误丛生，但是灵知秘索思的结构仍然是统一和清晰的。如果说灵知秘索思"属于神话在其后来接受的视域中所处的状态"，那么灵知秘索思也就不可能像布鲁门伯格所设想的那样，通过成为任何一种神学和形而上学的秘索思所遵守的那种"必要的距离"来理解。[①]

纳森派(Naassener)讲章，至今仍然被看成是一个有关古代和东方诸神的神话的自由文学寓意的范型；但是经过准确的研究，纳森派讲章却被证明是一种作为崇拜仪式核心的圣歌注释。对纳森派讲章的解释，必须以在古代晚期所经历的那种转换为出发点。原型的神话全部是冥神崇拜。冥神崇拜的诸神：得墨忒耳(Demeter)、阿提斯(Attis)、狄俄尼索斯，都是食素之神。古代晚期的神话被寓意化了，也就是说，它被翻译成隐没于大地和地狱的春天崇拜及其天上的神话。晚期古代的崇拜和神话是神话知晓者的一种超自然的实现和完成，尽管并不是非世俗性的实现和完成。但这种实现和完成，还远远没有达到以逃避尘世或非世俗的方式完成灵知的纳森派讲章程度。正如 Sallust (*De diis et mundo*《论诸神与世界》, cap. 4)和恺撒对诸神之母的说法(*Orat.* V)的诠释一样，对阿提斯这种秘索思的哲学诠释，不仅应该被理解为新柏拉图主义作家的注释性阐释，而且也要以一种崇拜学说和崇拜实践为根据，也要证实纳森派讲章。纳森派讲章的核心是一种崇拜意义的阿提斯赞歌。赞歌构成了布道的"文本"(Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium*《驳斥种种异端》, V, 9, 7—11)。[②]

---

① 同上，页 42。

② 以下引文出自 W. Foerster 的译文，载《灵知》(*Die Gnosis*)，Bd. I，《教父的见证》(*Zeugnisse der Kirchenväter*)，Zürich，1969，页 358 以下。

这些布道以这种方式轻浮地展开，因为布道乃是按其特有的意义来思考和言说所有可能之人的所言或所行，所有的一切似乎都是属灵的(pneumatisch)。随之它们说道：即便是戏剧中上演的东西，所言说的也并非是不可理喻之物。所以，它说：只要民众聚集在剧场里，并且戏剧……。那么，它就在歌声中表达了伟大的秘密，不需要知道它所唱的为何物：

"不管是克罗诺斯(Kronos)的后裔，宙斯的幸福孩子，

还是伟大的诸神之母瑞亚(Rhea)在祝福，

阿提斯都使瑞亚的音信让人悲伤。

亚述人(Assyrer)说你是三重渴望的阿多尼斯(Adonis)，彻头彻尾的埃及奥里西亚神(Ügypten Osiris)，

希腊人的智慧说你是月亮的黑暗之角，

萨莫色雷斯人(Samothraker)说你是荣耀的 Adamna，

海蒙家(Haimonier)的兄弟说你是科津巴斯(Korybas)，

弗里季亚(Phryger)曾经说你是帕帕斯(Papas)，随后又说你是死亡或神灵，

或者是不结果实者、牧羊人、收割的庄稼，

或者是培育了硕果累累的杏仁的人、长笛演奏者。"

在它们看来，这就是多重形象的阿提斯，它们顺理成章地为之歌唱：

"我想歌唱阿提斯，瑞亚的儿子，

不用吵闹的铃声，不用笛声，不用 Idäi 刮刀的吼声，

我把自己的情歌唱给福玻斯的女儿缪斯(Muse des Phöbus)

多么美好，多么快乐，像潘神(Pan)，酒神巴克斯(Bacchus)，灿烂星光下的牧人。"

为了获得诸如此类的语言，这些布道也分有伟大母亲的神

秘，因为它们认为，首先通过那当下发生的一切，才看到整个神秘。因为布道没有被隐匿起来，相反却实现了那导致隐匿者的东西，除此之外，它们拥有的仅仅是在那里发生的一切。因为布道发布了非常强有力和令人畏惧的命令：像隐匿者那样，避开同女人的交往。此外，正如我们已经详细指出的，它们行动的方式就好像被隐匿起来一样。

在圣歌自身中，不同民族的神都被当作阿提斯的隐喻来歌唱。纳森派讲章是一种讲道，针对的是一个本身就已经有寓意性的圣歌。这种讲道通过对圣歌进行灵意式的阐释，把寓意化的过程推进了一步：因此也推进了对寓意进行寓意化。阿提斯的奥秘被揭示为人类之神的启示。[①] 正是在混合多重信仰的纳森派讲章例子中，我们才可以清楚地看到：神话学的无穷变化是怎样仅仅发挥着谱写管弦乐的功能，成为一种教义性的、明确的学说。在 Hippolyt 的《驳斥种种异端》（V，6，7）所记载的基本原则中，这一学说臻至巅峰：完善过程的开端是人类的认识，但上帝的认识是完美的完善过程。单就自身而言，纳森派讲章的这一思想原则非常有普遍意义，乃至于可以成为向所有神秘阶梯超升的指引。只要考虑到最高的本质承负起人类之名，这一思想原则的要旨就不言自明。正是人类之名第一次启示了神性的本质。人类学的内在指引推动着具有神话学特征的晚期古代的灵知，同时在纳森派讲章的这一基本原则中也得到了证明。这里强调的是灵魂或精神，强调的是人类的灵。认识到偶然事件或灵（*pneuma*）的干预（Verstrickung），是认识圣灵的超升或拯救的前提。这种认识是拯救性的。克雷芒（Clemens Alexandrinus）在《狄奥多托文摘》（*Excerpta ex Theodoto*，8，2）中记载了灵知学说的一种“范型”：[②]知识是解放性的或拯救性的：我们是谁？我们曾是谁？我们已经被抛入何方？我们匆忙奔

---

① P. Pokorny，《以弗所书与灵知》（*Der Epheserbrief und die Gnosis*），Berlin，1965，页 90 以下。

② H. Jonas，《灵知与古代晚期精神》（*Gnosis und spätantiker Geist*），Bd. I，Göttingen，1964，页 201。

向何方？我们要摆脱什么？什么是出生？什么是重生？这些都关系到灵知学说的核心。因为正是在这些问题的指引下，圣灵的苦难史及其拯救之道才在灵知神话学的混乱杂多性中得以揭示。只要针对这个“我们”一直追问起源与终结：我们是谁？我们将要成为什么？那么，圣灵的沉沦与超升阶段就凸显出来。世界与永恒（Äonen）的历史所昭示的不过是这个“我们”的命运。

## 二

在我们阐释的第一步，我仅仅试图指出，神话和教义的显现方式贯穿在灵知的秘索思之中。阐释的第二步，是更详细地描述使灵知秘索思的形成得以凝聚的场所。假如我们仅仅以非历史的方式来理解灵知秘索思，似乎它是原型的，似乎它在生存论—存在论意义上成为一种思的终极源初形式或终极的亲在状态，而在其背后却无可追问；那么，我们就无法理解促使灵知的教义秘索思出现的处境。文献鉴定的结果，证明了神话的表现形式和教义的思想内容的融合；但是唯有从神话传统与解神话的意识方式的冲突来看，这种鉴定才能得到理解。因为在古代晚期的灵知中，原型意义的秘索思事实上已经发生了变化，但却竭尽全力而且并非毫无成果地反抗启示宗教所开创的解神话，反抗对秘索思图景的消解（Entbilderung）。

这些阐释的前提是，理性化的进程——习惯上使用“从秘索思到逻各斯”的程式——并非仅仅和首先发生在希腊。削弱古代和东方秘索思的，并非仅仅是希腊哲学和自然科学。摧毁秘索思图景的，不只是哲学概念，毋宁说是律法和先知的宗教启示。柯亨（Hermann Coben）在其晚期哲学著述中，索伦（Gershom Scholem）在其对犹太神话的历史研究中，都详细考察了理性化进程中被普遍遮蔽的层面。这里应该顺便提一下他们的分析。

神话意识对神圣、世界和人类领域之间的界限一无所知。在神话的叙述中，神、物和人之间的转换极为随意。由于神、物和人之间并没有标出清晰的界限，一种形态向另一种形态的转换就畅通无阻。这种

神、物和人的神话式统一的梦幻阶段,在一神论启示宗教的超验经验中遭到了废止。创世学说在神圣、世俗和人类之间设置了一个明确的界限。如果说上帝被理解为世界和人的"造物主",那么某种界限也就得以确立:一方面是作为造物主的上帝,另一方面是世界和人,世界和人都是截然不同的受造物。因此,使世界摆脱诸神(Entgötterung)不仅是希腊哲学的成果,而且首先是一神论启示宗教的成果。

因此,尽管异教哲学在神圣的领域和世俗领域、在原型图景和质料之间进行了划界,但相形之下,一神论的启示在造物主上帝和他的创造物之间进行的划界则更为彻底。律法和先知坚决反对西亚宗教的自然神话。《创世记》的创世宣告和十诫的禁令,清除了所有关于上帝的神话言说:《创世记》的创世史消除了所有关于诸神诞生的神话叙述,并且摧毁了以某种预先给定的物质对造物主上帝的一切反抗。通过中世纪宗教哲学的经典程式,《圣经》的创世学说获得了概念表达。在解神话的希腊哲学对永恒质料的思辨中,仍然贯穿着某种神话内容的残余,但无中生有(*creatio ex nihilo*)的程式却驱除了这些残余。神话的宗教以某种图景显现了神、物和人之间的纽带,尽管"以象征的方式"使之灵性化(vergeistigt),但十诫的禁令却摒弃了这一图景。任何以图景的方式把握"真"上帝的企图,都受到一道防线的阻止。在律法和先知的视角中,启示意味着同"真"上帝相遇,但却不是以图景的方式将其"人化"(Vermenschlichung)。上帝和受造物之间的相遇只能借助于圣言(das Wort)的中介。唯有上帝之言才能深入作为立法的启示,以引导和命令的方式启示造物主上帝和受造物之间绽露的深渊。人在律法的吩咐和训练中回答上帝之言。在拉比的犹太教之中,"学习"成为宗教的训练。

关于诸神的神话言说,就其包含在一神论启示宗教的证明的残留和剩余中而言,所强调的仍然不过是某种诗意的隐喻。但它们作为宗教论断的力量与合法性却消失了。[1]

---

[1] G. Scholem,《论秘传教义及其象征》(*Zur Kabbala und ihrer Symbolik*),Zürich,1960,页118以下。

展现在上帝、人和物之中的秘索思活动场所就是自然(Natur)。一神论的启示宗教抽离了这个活动场所。它的追求就是摆脱自然,并且使"真"上帝同人的相遇在历史的活动场所中得以发生。① 灵知的活动场所既不是自然,也不是历史;相反,它在根本上是人的内在(Innen):灵魂、精神、灵(*pneuma*)。灵知秘索思描述了灵魂穿越世界的杂多、混乱与永恒的道路,穿越让灵魂得以通行的掌权者(Archonten)关卡的道路,成功地达到超越世界的上帝,确切地说,达到反对世界的上帝,成功实现在世界和永恒的一切对立与分裂之先的那种统一。与以色列先知和犹太教教学不同,灵知秘索思中没有王侯和民族的历史,相反,外在的历史只不过反映了一个超验之灵的命运。

灵知秘索思接受了原型神话学的主题。灵知秘索思意味着在一个全新的层面上重新表述了神话的经验:在意识的层面上;诸神与世界的分化,上帝与世界的分化,都以这个层面为前提。正如人们惯常的理解,神话意识的统一性通过不同的隐喻预设了神圣者的在场及其与世界和人的交往;但这种统一性已经遭到了废止。唯有付出特定的代价,这种统一性才能重新获得,通过灵的某种超升来实现,但超升则意味着逾越、超过、战胜世界和永恒之间的无限距离。

一神论启示宗教,尤其是早期犹太教,在作为造物主与立法者的上帝和一切受造物之间勘定出一道深渊;唯有在其勘定深渊的地方,浪漫的乡愁才想要沟通深渊。正是在这个哲学史的框架中,索伦(scholem)才把思考集中在犹太神话的场所。他看到了这个深渊,并将这一经验作为自己的出发点。犹太神话"在新的层面上寻找被启示宗教摧毁的统一性,由此秘索思的世界和启示的世界在人的灵魂中得以相遇"。② 非常清楚的是,和谐论的倾向具有对立追求的经验形式,都在正统的犹太神话中保持平衡关系。在古代晚期异教的灵知中,秘索思世界和启示世界的相遇走向了相互冲突。在灵知秘索思中,上帝和人的距离同样被当作前提。但是这一距离将会被机智和反讽所征

---

① G. Scholem,《犹太教神秘主义主流》(*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*),Zürich,1957,页 9。

② 同上。

服。在古代晚期的灵知看来,《圣经》中启示的造物主上帝同样为这一距离负责。

在对《旧约》的造物主上帝的反驳中,反叛性的灵知想要以反讽的态度逾越作为造物主的精神和受造物之间的划界。所有的灵知派神话学都贯穿着一种抗议—反讽的特征。《旧约》的造物主上帝被看成是心怀所有恶意和阴谋的"这个"世界创造者,并且加以揭露。作为造物主上帝,他降格为造物神(Demiurgen),降格为"这个"世界的上帝。

灵知揭示了一神论创世学说中的"喜剧"因素:上帝成了瞎眼的专制者,世界的造物主和主人,为那些发生在脚下的一切自鸣得意(伊里奈乌,《驳异端》,I,30,6);与此同时,灵知把灵(*pneuma*)的苦难史昭示为悲剧,一位遥远、超越造物主上帝、陌生、完全不同的上帝之悲剧。

灵知,表示知识、认识的希腊术语,在古代晚期的灵知中,蒙上了一层独特的色彩:隐秘、启示、为拯救所必须的知识,不能自然地获得的知识,一种改变认知者的知识。这种知识是对绝对开端的认识,是促使这一开端深入混乱中的条件。这种知识总是某种叙述,它叙述了上天力量的降临,叙述永恒和世界的流溢,直至下降到"这个"凡尘世界的创造,下降到灵魂 pneuma 的监狱。古代和东方也在其他地方看到了拯救性知识的道路:中国、印度、埃及。但知识的概念却是希腊哲学的产物。在灵知秘索思中所预设的,正是这一极为重要的知识概念,尽管并非一直得以贯穿下来。① 因此,和在原型神话中相比,灵知秘索思中对真理的追问所采取的方式要彻底得多。哲学和启示宗教已经塑造了真理的标准,但这种标准却不可能蒙骗灵知秘索思。在灵知秘索思中,知识的理念作为某种要素而共同包含在神话发生的展开过程中。在灵知秘索思的昭示中,认识行为是自我进行的。

灵知秘索思不是素朴的,相反却拥有"某种独有的意识特征"。②

---

① H. H. Schaeder,《摩尼体系的原型和形成》(*Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*),载 *Vorträge der Bibliothek Warburg*,1924/1925(4),页 100。约纳斯(Jonas)对 Schaeder 文章的尖锐批评(引文同前)并没有涉及 Schaeder 的根本性思考。

② Jonas,《灵知与古代晚期精神》,Bd. II/1,Göttingen,1954,页 14。

原型神话学与哲学的因素也被纳入灵知秘索思之中，但也仅仅充当了pneuma误入世界和永恒之混乱这一学说的基石。甚至就语言来说，神话学和哲学自身也变成了神秘的隐喻，并且作为引导者的梯子出现在灵知秘索思中，灵知主义者登顶之后，便可抽梯。调和不同信仰不仅构成古代晚期灵知的外在框架，而且也构成其内在特征。不同传统的神话学不仅脱离了它们原始的生活语境，而且遭到任意处置。由此看来，哪怕是触及论题的无限边界，灵知神话学的变化也不过是外在性的。因此，在内在意义上，灵知秘索思属于教义传统，因为它在一切变化中不过是在揭示一种"真"学说。

灵知的神话学并非以一种"寓意的教养化"[①]方式符合了一神论启示宗教的要求，并非成为新的（尽管多数时候是放任的）义务教规；相反，在通常情况下，灵知秘索思首先是对一段《圣经》文本进行属灵解读的结果，一种以有争议的方式重新解释《圣经》原稿的灵知史寓意。就灵知秘索思与教义传统的归属关系而言，最令人信服的证明不过是：在教义秘索思的形成过程中，可以在文献上观察到那条从寓意到秘索思的道路。与斯多亚和伊壁鸠鲁派的寓意不同，灵知的寓意成为一种新的秘索思之起点。这种秘索思在属灵阐释等级的终点能够被扬弃，并且把目标放置在自身。

Hippolyt在提到佩拉特（Peraten，蛇崇拜地区的一个小教派）时说（Hippolyt，《驳斥种种异端》，V，16，7—10）：[②]

> 因此，任何人都不能拯救和摆脱源于埃及的蛇，也就是源于肉体和这个世界的蛇，只有那条完美的蛇才能够完完全全地摆脱它们。谁把希望寄托在这条完美的蛇身上，就不会被荒漠之蛇咬到，也就是说，不会被生成的诸神咬到。摩西经书中写道，这蛇就是追随摩西的力量，就是变成一条蛇的棍棒。但在埃及的摩西之力量反抗强盗的蛇，反抗堕落者的神。但后者战胜了一切，并且

---

① 参见H. Blumenberg，"秘索思的现实概念与可能影响"，同前，页27。

② 下文引自Foerster的译文，载《灵知》，同前，页369以下。

> 毁灭了摩西的棍棒。共同的蛇是夏娃的智慧。这智慧是尘世的秘密,这秘密源于尘世之河,这河是印在该隐身上的记号:每个遇到他的人,都杀不死他。这就是该隐,没有为这个世界的上帝而牺牲,但亚伯的血却献给了这个上帝。因为这个世界的上帝嗜血如命。这就是那位上帝,以人的形象显现在希律王时代的最后日子里。

从外在方面说,对《旧约》灵知式解释所根据的是拉比式解经方法。但灵知寓意的属灵阐释,却意在获得一种颠转《圣经》原稿的表面意义(Vordersinn)的隐深意义(Hintersinn)。文字的"属灵性"理解与"肉身性"理解相冲突。然而,灵知的寓意仍然从《圣经》叙述的暗示中编织了新的秘索思。

在伊里奈乌论智慧(Sophia)之作用的蛇崇拜摘录中(伊里奈乌,《驳异端》,I,30,7),这也意味着:①

> 但智慧之母企图通过蛇使夏娃和亚当走上邪路,触犯耶和华的禁令;当夏娃仿佛从上帝之子那儿听到这些时,就轻易地相信了,并且说服亚当吃那果子,尽管上帝对他们说不应该吃这些果子。但当她吃了之后,她说自己拥有认识一切的能力,并且使自己同那创造自己的东西分离开来。

这种智慧—秘索思框架的根据,是一个关于《创世记》(2、3章)中原罪事件之叙述的寓意。《创世记》中的造物主上帝禁止人吃知识之树的果实;但在这个上帝身上,蛇崇拜者看到的不是光明世界的上帝,而是充满妒忌的造物者耶和华。创世叙述的寓意性含义不再构成灵知秘索思的组成部分。这一含义预设在创世叙述中,而且被放置在一个关于世界和人的形成的全新秘索思语境中。②

---

① 同上,页119。

② H.-M. Schenke,《灵知中的神"人"》(*Der Cott "Mensch" in der Gnosis*),Göttingen,1962,页72及以下。

在摩尼教的宇宙起源中，在流传下来的柯奈(Theodo bar Konai)的摘录中，①所有关于创世叙述的暗示都遭到清除。长久以来，《圣经》价值的颠覆一直衍生于对创世地位的属灵解释，现在却独立成为一种新的秘索思。

> 光明的耶稣临到了轻信的亚当，并把他从沉沉睡梦中唤醒，亚当也因此摆脱了无数精灵。就好像一位正直之士发现一个人被可怕的魔鬼所控制，于是用自己的技艺安抚这个人。亚当也陷入同样的处境。当那位朋友发现他陷入沉沉睡梦时，就唤醒他，使他活动，让他清醒，赶走他身上邪恶的魔鬼，使他挣脱无数掌权者的镣铐。这时候，亚当自我检省，并且知道了他是谁。他〔光明的耶稣〕向他指明了在上的父，同时也向他指明：他在本己〔他的灵魂〕已经抛入万物，丢弃给黑豹、大象的利齿；吞噬者将其吞噬，吃喝者将其吃喝，恶犬将其吞咽；他的灵魂混入和卷入所有现存物之中，羁绊于阴暗的恶臭。他〔光明的耶稣〕激发他〔亚当〕振作起来，使他付出生命之树的代价。这时候，亚当抬头仰望，痛哭难抑，发出狮吼般巨大的声音。他揪住自己的头发，捶胸顿足："上天啊，上天！让我超越我的躯壳，超越束缚灵魂的躯壳，超越那奴役我的骚动吧！"

## 三

正是在这一点上，我们无法回避这一问题：就"内在"根据而言，对《旧约》造物主上帝的反驳为什么支配了灵知的全部主题。为什么偏偏是一种启示宗教的超世上帝，成为灵知的首要怨恨对象？是否应该将灵知秘索思看成是伴随异教古代晚期的社会性反犹主义的形而上学反犹主义，从而加以废弃？可以肯定的是，古代晚期灵知的抗议同

---

① 引自K. Schubert的译文，载R. Haardt，《灵知、本质与见证》(*Die Gnosis, Wesen und Zeugnisse*)，Salzburg，1967，页217。

某种对反神话的犹太一神论进行的反抗，有着最深刻的内在关联。但这种反击不仅来自外部，来自异教的周边世界，而且更多地是来自内部，来自早期犹太教地区本身。至少在相当大范围内，灵知秘索思所反抗的恰恰是《圣经》和拉比对神话意识的克服；假如对此避而不谈，那就不可能理解灵知秘索思。秘索思对其克服者的报复，可以在灵知的神话学中得到感性的把握。灵知神话学的生命，就在于反抗超越世界的上帝力量和创造的一神论学说。启示宗教在造物主上帝和受造物之间设立了界限，而对这一界限的承认在古代晚期灵知的抗议中也获得了见证。灵知的抗议中表达了某种经验，而且以上帝、世界和人之间的划界为根据，这种经验再次希望有意识也获得神话意识的梦幻式统一。

古代晚期灵知中的神话内容同异教的古代，灵知的教义学说同早期犹太教和原始基督教，都相互产生碰撞；与此同时，灵知的秘索思还塑造了一种新的辩论形式：作为戏剧性的人物，神、掌权者和永恒都填满了灵知秘索思的发生过程，但它们全都苍白而抽象，它们被抽空了现实(entwirklichen)，成为寓意的形象和轮廓。古代晚期秘索思的神话意向同作为消除秘索思的启示学说之标志的划界之间，产生了相互对立，这种对立则形成了灵知的象征。

古代晚期的灵知形成于早期犹太教和原始基督教范围内。假如说它同时也形成于异教地区，那也是希腊化犹太教的传教活动所达到的地方；在那些地方，反对占统治地位的多神教的造物主上帝学说发挥了影响。灵知秘索思标志着一神论启示宗教自身的某种危机。以神话的方式对一神论启示宗教做出的回应，正是来自早期犹太教的周边地区，包括撒马利亚、叙利亚、西南约旦和亚历山大里亚。这一事实对灵知的历史诠释具有奠基性意义，但在约纳斯(Hans Jonas)的奠基性著作中却没有获得承认；要知道，自 70 年代以来，这本著作就规定了整个灵知研究。尽管约纳斯对灵知派论题的现象学分析仍然有效：陌生、这个世界和那个世界、光明与晦暗、畏、错、思乡、世界的嘈杂、外部的召唤、陌生人等等；但假如从犹太教史的视角——对一神论启示以及拉比式注释关于犹太教的思考所做出的回应——来看这个问题，

那么上述分析就获得了一个完全不同的指引线索。

布尔特曼学派(Bultmann-Schule)对古代晚期灵知的主导性解释,要么对其疏远历史的特征(Geschichtsfremdheit)置若罔闻,要么在解释学上有选择性地(依赖于胡塞尔那种非历史性的绝对现象学以及海德格尔的生存论一分析性的此在分析)以非历史(也就是现象学)的态度,来解释灵知思想内容的无历史(ageschichtlich)的指引线索。但灵知对历史的否定是在一种特定的历史处境中形成的。现实的丧失愈是严重,对世界和创世者的否定意识就愈是强烈,拯救的奥秘也就遮蔽得愈深。在我看来,就对灵知历史的解释而言,参照护教学和灵知之间的关系仍然非常重要。这样就可以理解,对护教的目的与拯救的认识为什么并且如何发生变化,这种认识何以能够在特定的历史条件下导致了疏远历史的灵知的形成,导致灵知形成的历史条件被扬弃的又是什么。[①] 灵知中对历史的否定本身也可以在历史意义上来理解。灵知自身显示为某种方式,就好像犹太教和基督教团体对阻止 Parusie[重临]的行为做出反应。强调的重点从喜剧和历史的 Parusie 转移到了上帝向个别灵魂的深入。主体性的开启为灵知神话学预先安排了场景。

从早期犹太教和原始基督教的护教到灵知的转变中,我们可以更准确地把握重点的转移:护教的立足点仍然是一个在犹太教中被普遍接受的救赎中,以色列人的历史就综合在这一救赎史中。护教者所理解的是从开端到终结的整个历史过程——他从受拣选史(Erwählungsgeschich)的终结出发,来叙述这一受拣选历史。护教者的视线有一个特征,也就是预先决定的末世论展开过程。灵知主义者通过某种中介来叙述灵魂走向拯救的旅程,时间的烙印恰恰被消灭在这种中介中。看起来好像是,灵知清晰地表达了这个世界和未来世界这两种永恒的护教式二律背反,表达了并非强调未来的黑暗统治和光明统治之间的二律背反。护教的历史图式已经破碎,一切打上时间标记的期限都落空,返躬于内就开始了。至少在部分程度上,灵知是处

---

① C. Cople,《基督教内外的神话与宗教论述》(*Mythische und religiöse Aussage außerhalb und innerhalb des Christentums*),载 *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, H. J. Birker und D. Rössler 出版,Berlin,1968,页 30 以下。

在将来因素之危机中的护教——在基督教中，这种危机要么导向一种在正统或异端的灵知中以寓意的方式对末世论进行的圣灵化（Spiritualisierung），要么导向一种隐蔽地抛离终结的教会仪式。① 从历史中的撤退，把拯救的戏剧还原为人的内在性，还原为灵魂、精神、圣灵。

在反对主流的灵知诠释时，我力图支持这一论点：古代晚期的灵知标志着一神论启示宗教自身的危机；因为这一危机，超世界的造物主上帝学说遭到了质疑。灵知的抗议激发出来的问题，上帝创世和全能的一神论学说无法解决从而遗留下来的问题，正是关于世界中恶的起源（Ursprung des Übels）问题。为何有恶（*unde malum*）？若想切中灵知秘索思的独特性，这个问题当然还不构成充分的标志。但是一切灵知神话学的共同点恰恰是对恶的关切：Iao、Sabaoth、Adonais 和 Eloaios 首先都是作为掌权者的名字而发挥影响。但在很早以前，掌权者耶和华的顺序已经作为犹太上帝而凸显出来（Epiphanius，*Panarion haeresium* 37，3，6）。这位上帝被看成是世界的造物主，他在谈到自己时说：*ego pater et deus et super me nemo*（我就是父，我就是神，无人能凌驾我之上）。但在灵知的秘索思中也有关于造物者的世界统治者的教诲：*noli mentiri Jaldabaoth, est super te pater omnium primus Anthropus*（"雅德保特，不要撒谎，因为万有之父，首领之人，在你之上"。伊里奈乌，《驳异端》，I，30，6）。

灵知秘索思的策略始终如一：想要重新创造神话式的统一，想要超越创世学说在上帝和人之间设置的界限，就必须反对《创世记》中的造物主上帝：古代多神教的秘索思无法抗拒类似于《圣经》启示所证明的那种超验经验。多神教的秘索思必须被超越。这一切都发生在灵知的教义秘索思中。超越世界的上帝降格为造物者，让位于反世界的上帝；在圣灵中、在人的自身中，反世界的上帝获得了自己的对应物。在同一神论启示宗教相遇之前，在作为造物主上帝与受造物之界限的超验经验之前，灵知秘索思的这一策略既无可能，也无必要。

---

① R. M. Grant，《灵知主义与早期基督教》（*Gnosticism and Early Christianity*），New York，1959，页 27 以下。

托匹茨(Ernst Topitsch)

# 马克思主义与灵知*

李秋零 译

韦尔登(T. D. Weldon)在其出色的著作《政治学辞典》中区分了“天才马克思”和“一个更少启迪性的、共产主义神学家马克思”。[1]即使我们下面几乎只是讨论后者,也绝不应该由此贬低或者否认前者的洞识和成就——部分地迄今还没有完全认识到并充分利用。[2]

然而,清晰地凸显在马克思主义中继续起作用的神话因素,由此把它们与迥然不同的现代科学思维形式清楚地区分开来,从各种不同的——无论科学理论的还是文化政治的——理由出发来看,都是很适当的。也就是说,一方面,马克思主义者的要求,即代表着一种或者甚至是唯一一种真正的科学世界观,并不能直截了当地被接受;另一方面,在西方、尤其是在联邦德国出版的与历史

---

* 选自 Ernst Topitsch,《意识形态与科学之间的社会哲学》(*Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*),Hermann Luchterhand Verlag,1961,页 261—296。本文标题为 Marxismus und Gnosis。

① T. D. Weldon,《政治学辞典》(*The Vocabulary of Politics*),Pelican Books,1953,页 126。

② 毋宁说,N. Bobbio 的话(*Politica e cultura*,Milano,1955,页 26)是很适当的:今天,如果有人要完全地拒绝马克思主义如畸形、未开化、反神圣化这些观念的话,那么,他应该知道,他也要——如果保持逻辑一致的话——拒绝现代的全部观念。他也要拒绝现代科学如未开化、畸形和反神圣化的观念。现代科学很好地利用了上帝的创造,但不是每次这样做时都有好的结果。尽管这样,人们也应该拒绝再次后退,回到数世纪前的中世纪里。

唯物主义和辩证唯物主义的争论中，有许多是从更深地植根于神话观念、并被天才马克思的成就根本上已经超越了的立场出发的。然而，只有当这样一种争论不是在复辟前马克思主义意识形态的意义上，而是根据一种已经接受了马克思主义的认识内容的科学世界观来进行的时候，才能把它看作是富有成果的。如果在德国的土地上鲜有后一种方式的尝试的话，这也许首先要追溯到以下事实：恰恰是马克思主义那些有争议的因素，产生自某些典型德国的形而上学思辨传统，这些传统——虽然以明显淡化的形式——即便在今日也依然在我们这里起作用，并使一种科学的风格在哲学中难以传播。这些传统的强大与我们这个民族在近代的独特政治命运和社会命运密切相关。在英国和法国已经统一成为强大的民族国家、并造就了一个在数字和影响上都相当可观的世俗文化阶层的时候，在德国各邦，尤其自三十年战争以来，经济上的软弱和政治上的分裂却阻碍着类似的发展。在这里，直到 19 世纪，新教的教士学堂依然是占统治地位的文化要素：相当一部分领导群伦的哲学家和精神科学学者出身于教士学堂。此外，在新教地区，被经院哲学和更为严厉的天主教教会当局压制的各种不同的新柏拉图主义—灵知主义思潮、甚至还有受犹太教神秘主义影响的思潮继续存在或复活。因此，德国思维在 18 世纪终结时仍有相当大部分由出自前科学的意识层次的泉源滋养。[①] 当法国革命的观念连同敌对的军队一起袭入德国诸侯领地的安逸生活的时候，这种相对于科学启蒙和政治启蒙精神的内在异己性就上升为自觉的防

---

① 关于这种状况，请参见 M. Scheler，"知识社会学问题"(Probleme einer Soziologie des Wissens)，载 *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*，M. Scheler 编，München，1924，页 77；此外，H. Plessner，《哲学与社会之间》(*Zwischen Philosophie und Gesellschaft*)，Bern，1953，页 30 以下；氏著，《迟到的民族》(*Die verspätete Nation*)，Stuttgart，1959，多处；以及 H. Marcuse，《理性与革命》(*Reason and Revolution*)，第二版，London，1955，页 14 以下。关于德国哲学对新教神学的依赖性，还请参见 Nietzsche 的考察，G.-G. Grau 编，《基督教信仰与理智的正直》(*Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit*)，Frankfurt/M.，1958，页 35 以下。

御了。面对一种特有的基督教—德国世界观和人生观与之相对立的新思想财富，宗教的、王室的和民族的动机在一种土生土长的保守主义基础上结合在一起了。在这种“反启蒙”当中，政治—教派的复辟、浪漫主义艺术与唯心主义哲学彼此不无张力地合作。[1]这种反启蒙成为“德意志意识形态”，以致在很长时间里，只有少数思想家能够完全摆脱它的影响。[2]

就连青年时代由柏林浪漫派和黑格尔哲学塑造的马克思，尽管由于其莱茵兰地区的出身以及后来的流亡而比其大多数德国同时代人与西方的精神世界有更密切的接触，也从未完全摆脱反启蒙的观念。[3]诸如其青年作品中的“异化”、其全部著述中的辩证法这样的基本概念和思维形式，都出自——这已经多次被认识到，以下的研究也将继续证实——古老的新柏拉图主义—灵知主义、终末论和启示文学传统。沿着不同的道路，特别是通过黑格尔，这些传统汇入了青年马克思的思维，并与一种彻底此岸性的人道主义和唯物主义、英国的国民经济学和法国的社会主义、最后还有 18 世纪对科学和进步的信仰一道，结合成为矛盾重重的学说。当然，在西方的社会主义中，那些概念被实证主义和新康德主义的批判基本上或者完全排除了。然而，恰恰是自列宁以来的俄国马克思主义又回溯到辩证法，这也许并非偶然。因为

---

① 例如，这样的张力就存在于黑格尔和德国复辟之间。参见 J. Ritter，《黑格尔与法国革命》(*Hegel und die französische Revolution*)，Köln-Opladen，1957。

② 有时，人们把回避这些传统完全视为民族的特殊行为，例如，Th. Haering 在《德国哲学中的德国因素》(*Das Deutsche in der deutschen Philosophie*，Stuttgart-Berlin，1941)中谴责那些“陷入西方外来影响”的德国人“对自己的东西不忠”，指控他们“汲取的是糟粕，而不是自己家产的财富”(页 423)。这些观点的代表们并没有意识到，这种“家产”并不是真正的德国创造，根本上是古代晚期—东方的神学思辨的延续。

③ 青年马克思受到浪漫派多么强烈的影响，就连他的抒情诗也表现出了这一点。例如 1841 年发表在柏林《雅典神殿》(*Athenäum*)上面的《狂歌》(*Wilden Lieder*)，载 *MEGA*《马克思恩格斯全集》，卷 I/1，页 147—148；还请参见该卷的导论，页 XXXVI 以下。研究一下第一次世界大战之后那个时期的“新马克思主义”，与同一时期的市民新浪漫派之间的关系，也很有意思。由于我手头没有《马克思恩格斯全集》的完整版本，而且这个版本也不容易找到，我在下面大多引用较容易找到的版本。

在俄国，通过拜占廷和东方教会流入的新柏拉图主义和灵知主义思想进程，要比在德意志的土地上更为顽强地继续发挥着作用。① 由此至少部分地说明了那种借助前科学的思维模式解释现代技术劳动世界，并创建一种工业无产阶级的革命理论的悖谬尝试在苏联所取得的世界历史性成就。

当然，我们不能、也许将永远不能在论题史上毫无遗漏地追踪这些世纪的所有相关的精神传统。② 例如，当新柏拉图主义的思想财富还在官方神学中继续发挥巨大作用的时候，灵知主义的末世论启示文学的思潮却久已受到正统的压制而转入地下，因而在文献上得不到相应的表达。这些传统多次中断，又被从与它们原初产生的类似生存处境中创造出来，这也是绝对可能的。然而，即便它们从不间断地保存下来了，也不能通过一种单纯的机械传承来解释，而是只能通过以下事实来解释，即它们回答了某些持久存在的、一再重现的生存问题。

如今，这是上述神话—哲学的思潮进行争辩并许诺克服的一个中心性的、深刻的、始终现在的生存事实，即受苦与恶的既成

---

① D. Giževski，《斯拉夫人心目中的黑格尔》(*Hegel bei den Slaven*)，Reichenberg，1934，页 384，注 20："德国神秘主义，尤其 Meister Eckhart 和 Boehme(也许还有 Oetinger)，影响了黑格尔，这是众所周知的。另一方面很重要的是要想到，在德国神秘主义者那里颇受欢迎的'托名狄奥尼修斯著作'自一些世纪以来也在很大程度上规定着俄国人的宗教思维。也许更令人感兴趣的是要深入地研究，例如 Gottfried Arnold、Oetinger 和 Baader 极为熟悉、另一方面自然也深刻地影响了俄国宗教哲学家们的思维的东方教父们，在多大程度上规定着德国唯心主义哲学家和今日的俄国思想家之间的共同点。"据 K. Richstätter 的"'基督教神秘主义之父'及其灾难性影响"("Vater der christlichen Mystik" und sein verhängnisvoller Einfluß，*Stimmen der Zeit*，58，1928，页 241)，斯拉夫使徒 Cyrillus 就已经熟悉了托名狄奥尼修斯的作品，这些作品于 1371 年被翻译成斯拉夫语。就连 Proklos 的《神学要旨》(*Elemente der Theologie*)也早在 12 世纪前期就被翻译成格鲁吉亚语，他毫无疑问在东方产生了强烈的影响。参见E. R. Dodds 编，*Proclus. The Elements of Theology*，Oxford，1933，页 XXIX。

② J. Taubes 概述了这些关联中的一部分，《西方终末论》(*Abendländische Eschatologie*)，Bern，1947。与此相反，可以谨慎地考虑到E. Voegelin 的《科学、政治与灵知》(*Wissenschaft*，*Politik und Gnosis*，München，1959)，以及他更早的著作：《新政治科学》(*The New Science of Politics*，Chicago，1952)。作者通常把所有尘世中的救世说和革命意识形态都称之为灵知主义，由此而以滥用的方式使用了灵知的概念，并使之变得空洞。

性——人们也可以将之称为生存现实性的价值非理性，或者用弗洛伊德的话，称之为实在的压力①。当然，灵知主义—新柏拉图主义的救世说和终末论—启示文学的救赎说为克服受苦（并且为说明受苦）所选择的道路，就其出发点和目的地而言，彼此极为不同，但是，它们却显示出一系列的共同点，以致两种思潮有时可以彼此融合。

人们至少可以把灵知主义神话的基本关切极为接近地表述为把灵魂从物质的羁绊中解救出来，这些神话源于萨满教和类似的巫术和占卜术的古老形式。② 按照这些原始的直观，在恍惚、心醉神迷和梦幻中"从肉体解脱的"灵魂拥有超人的能力，能查明隐秘的东西并支配事物。诸如此类的信仰内容和实践于公元前 7 世纪和 6 世纪从北方和东北方涌入希腊，并构成了俄尔弗斯教和毕达哥拉斯主义奥秘学说的主要因素。尤其是柏拉图从这种奥秘宗教中接受了灵魂可以从肉体解脱并与肉体在本质上不同的主题，在这方面，他明确地延续了在毕达哥拉斯派那里已经开始的对那些远古传统的理性化和再解释。③ 在这一哲学的理性化过程中，尤其是对巫术力量的信仰、灵魂对周围世界事物的行动优越性受到了抑制，于是，只剩下——且不说在亚里士多德早期著作中还清晰可见的某些占卜术因素④——对免于陷入肉体（并从而陷入痛苦、激情和罪孽）、致力于纯粹的思维、与纯粹的思维同一的灵魂所具

---

① S. Freud，《文化中的不适》（*Das Unbehagen in der Kultur*），Wien，1930，页 25、页 28。

② 这方面更详细的内容在于灵魂信仰和自我解释（同上，页 197 以下）。此外请参见"世界观批判之阐明中的柏拉图主义—亚里士多德主义灵魂说"（Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung），载 *Sitzungsber. d. Österr. Akad. d. Wiss.*，1959，233/4。那里还有其他文献。

③ F. M. Cornford，《智慧的起源：希腊哲学思想起源研究》（*Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*），Cambridge，1952，页 62 以下。E. R. Dodds，《希腊人与非理性》（*The Greeks and the Irrational*），California，UP，1951，页 135 以下、207 以下。

④ J. Croissant，《亚里士多德与奥秘》（*Aristote et les mystères*），Liège-Paris，1932，页 22 以下。

有的沉思的世俗优越性的信念了。这种学说曾被扩展成为世界观观念更为全面的集合体：灵魂是由一个超尘世的领域——它在那里可以直观理念——堕入尘世的肉体之中的，应当通过净化，尤其是借助真正的哲学从与物质的充满痛苦、玷污灵魂的结合中解脱出来，寻找返回到天界故乡的道路。在这一关联中，人们称柏拉图主义哲学为“希腊‘萨满教’传统和灵知主义之间的主要历史环节”，[①] 不无道理。在柏拉图主义哲学的框架中，灵魂堕入物质的痛苦羁绊和灵魂解脱性地重新上升到神圣起源的论题流传了数世纪之久。

自巴门尼德（Parmenides）——他那升天的剧情无疑是巫师神迷术的“灵魂飞升”的余响[②]——以来，灵魂跃升入超尘世的学说就与关于神圣事物的一种特别的理解结合在一起。关于神圣事物的概念不再是通过对人的生存现实性实施支配来建构，而是主要或者仅仅通过它在原则上摆脱了实在的压力来建构的。这样，神圣的属性根本上就是与灵魂的那些同样通过相对于实在的压力的优势地位这一价值公设来规定的那些属性相同。首先，巴门尼德的神圣“存在”超越了那种压力——即可死性——最严厉的形式：它是不朽的。由此可以得出，它必然也是非生成的，构成了一种同质的、不可分的统一，因为作为一种复合的东西，它也许会是可解体的、从而是可朽的。[③] 在进一步的发展中，造出了一整部神圣完善性谓词的正典——越脱于贫困、痛苦、激情、罪孽等等[④]，总的来说，只是由于人在其实际生活中被置于这些损

---

① E. R. Dodds，《希腊人与非理性》，同前，页 227 注 23。

② F. M. Cornford，《智慧的起源：希腊哲学思想起源研究》，同前，页 118。H. Diels，《巴门尼德的哲理诗》（*Parmenides' Lehrgedicht*），Berlin，1897，页 21。氏著，“从荷马到但丁的升天与下地狱”（Himmels－und Höllenfahrten von Homer bis Dante），载 *Neue Jahrbücher*，XXV，1922，页 243。

③ 残篇 B 8（Diels）。

④ 例如，H. Merki 提供了这些谓词的一个杰出概览《与神相似：从柏拉图主义的适应神到格列高利的似神》（*ΟΜΟΙΩΣΙΣΘΕΩΙ*，*Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*，Freiburg-Schweiz，1952）。这样，完善的存在者就是不朽的和无所畏惧的。他被赋予不受干扰、远离一切恶、至福、纯粹等属性，但也有诸如公正这样的伦理谓词。

害之下时，上述谓词才表现为完善性。[①]

生存现实性的事实上的价值非理性与上述对立面之间的张力以不同的方式表现出来，也就是说，首先是在这样的学说中表现出来：灵魂由于堕落而陷入了宇宙对它来说敌对—异己的力量的控制，应当通过净化重新升华到神圣的至福和完善的领域。[②] 这种与神相似、为神所造[③]的主题在古代晚期的神学哲学思维中起着占绝对支配地位的作用。除此之外，也提出了超越所有这些妨碍、最终超越同这个充满痛苦—不完善的世界任何可比性的神性与这个世界的关系这一更为广泛的问题。如果这种神性不仅仅表现为完善性的总和，而且还表现为所有存在者的始基，宇宙必然就是以某种方式从它产生的。这样，不仅把个别灵魂的命运，而且把整个世界的命运都解释为一幕从堕落到重新上升的戏剧，这种思想就是可以理解的了。[④]

也许，这种神学哲学传统与源自东方的巫术—神迷术主题和救赎学说的结合导致了灵知主义和新柏拉图主义思辨的产生。这样，在灵知主义者瓦伦廷（Valentinos）那里，世界过程开始运行起来，在“否定神学”的意义上被设想为不可认识的神性从自身分离出或者从自身释

① 值得注意，同样的价值谓词和完善性谓词是以一个最完善的存在者和一个与它类似、或者应当模仿它的灵魂的观念为基础的，就像以天堂的观念为基础，即摆脱实在之压力的观念，这种摆脱由此而构成了那些观念的前提条件。参见 W. E. Mühlmann，“千禧年主义、天赋主义、民族主义”（Chiliasmus，Nativismus，Nationalismus），载 *Soziologie und moderne Gesellschaft，Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages*，Stuttgart，1959，页 241：“令人震惊的是关于尘世天堂的观念之贫乏，因为所有如此追求的价值——永恒青春、无病无痛、不再辛苦劳作、富足欢乐——都是短缺概念，也就是说，仅仅通过它们与占优势的对立面的鲜明对比而产生价值，没有这对立面，它们就将是自相矛盾、自我取消的”。Mühlmann 为这一论断补充了如下价值判断：“我在终末论的观念世界中根本没有发现某些神学家要在里面发现的那种辉煌，毋宁说，我觉得它是人类精神贫乏和孤立无助的见证”。

② A.-J. Festugière，《三倍伟大的赫尔墨斯启示》（*La révélation d'Hermès Trismègiste*），卷三：“灵魂说”（Les doctrines de l'âme），Paris，1953。W. Theiler，“帝制时代思维中的上帝与灵魂”（Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken），载 *Recherches sur la tradition platonicienne. Entretiens sur l'antiquité classique*，卷三，Vandœuvres Genève，1955，页 65 以下。

③ H. Merki，《与神相似：从柏拉图主义的适应神到格列高利的似神》，同前，页 63 以下。

④ A.-J. Festugière，《三倍伟大的赫尔墨斯启示》，卷四：“未知之神与灵知论”（Le dieu inconnu et la gnose），Paris，1954。

放出一种光明元素，它愈来愈深地下降到物质里面。[1] 堕落的光明灵魂可能沉溺于物质，记忆自己的神圣来源，由此而疏远自己的起源。[2] 然而，天界的光明元素的个别火花——灵魂恰恰是拯救的候选者——在躯体世界的黑暗中是不幸的，它们不可能有家园感觉。

> 在同自己起源的疏远中，由于迷失在此世周围的异己之中，生命的自我异化达到了顶峰。借助对"生命"的再回忆，即它在此世确实是异己的，……开始了复归。觉醒了的乡愁标志着已开始的复归故里。[3]

这样，灵魂觉醒了，追求取消这种疏远，追求从肉体的羁绊解放出来，追求与神圣起源的重新统一。灵知指示这种复归。如果说，这种灵知在民间的学说中表现为巫术的知识，例如表现为咒语的知识，诸行星神根据这咒语运行死者的灵魂向上漫游穿过天域，那么，在哲学理性化的形式中，死后的升天道路就变成生者朝向知道自己"真正的自我"的神性的救恩道路。[4] 灵知主义的"自我意识"并不是单纯理论的过程，尤其不是内省心理学意义上的自我观察，而是一种拯救过程，它通过重新唤醒神性的意识而改变人，以致人们可以把这整个学说称之为"转变的神秘主义"。[5]

这些主题还可以进一步构成这样的学说：上帝不仅从自身释放出灵魂，而且从自身释放出或者创造出整个世界，并且使之与自身相对

---

① H.-J. Schoeps，《原始团契、犹太基督教、灵知派》(*Urgemeinde*, *Judenchristentum*, *Gnosis*)，Tübingen，1956，页 37 以下。

② 像异己的、属于他物的、外在的这些术语一再返回到灵知主义文献中，用来表示灵魂在经验世界之中的状态。参见 S. Hutin, *Les gnostiques*《灵知派》，Paris 1959，页 25 注 1。

③ J. Taubes，《西方终末论》，同前，页 26。

④ 参见上书，"灵魂信仰与自我诠释"，页 213。

⑤ H.-Ch. Puech，"摩尼教中的拯救道路"(Der Begriff der Erlösung im Manichäismus)，载 *Eranos-Jahrbuch*，IV，1936，页 188。在印度类似于灵知的审择(Smkhya)中，自我拯救也是通过"自我认识"实现的，这种自我认识涉及与所有心理气质既定性有别的"无痛苦的真正自我"。参见 M. Eliade，《瑜伽：不死与自由》(*Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*)，Zürich，1960，页 11 以下，页 15 以下。

立。如此从上帝异化出的世界充满了灾难、痛苦和罪孽，它尽管也远离起源，却依然是神圣的。[①] 这个世界的状态某种程度上只不过是通向其拯救、复归以及重新被接纳入世界始基或者与自身分裂的上帝的内在和解的一个必然的否定中间阶段而已。这种产生和复归的图式、[②]"展开与重新并入"的图式，[③] 在灵知派和新柏拉图主义中起着特殊的作用，并数世纪之久保持在从这种精神思潮出发的传统之中。

当灵知派追求一种隐遁意义上的个人拯救，灵知主义者充其量结成寻求救恩者的团契的时候，启示文学却期待着一种世界终末对世界的改造，并经常与非常主动的宗教政治运动结合。犹太人的启示文学的、终末论的思索直接与他们反对塞琉西人、后来是反对罗马人的斗争相联系。在不平等的竞争中，实际的状况愈恶化，希望的需求和对获胜对手报复的需求也就愈迫切，启示文学则使这种需求得到——虚幻的——满足。与灵知一样，启示文学是一种信念，认为世界在其当前形式中堕落了，但它并不那么把受苦的增长视为对"内在化的"的自我省思的敦促，当作这个世界的时间走向终结、终末邻近、上帝将重建正义并审判善的敌人的保证。[④] 这样，无论对于启示文学思维来说，还是对于灵知主义思维来说，当前折磨人的灾难都表现为通向最终获得救恩路上的过渡阶段；灾难可以毫不困难地纳入神圣的救恩计划或者救恩过程，世界的事件进程就是按照或者作为这一计划或过程进行的。

---

① G. Kafka——H. Eibl，《古代哲学的终结》(*Der Ausklang der antiken Philosophie*)，München，1928，页 220。

② 这种图式(还请参见 H. Merki，《与神相似：从柏拉图主义的适应神到格列高利的似神》，同前，页 105 以下，页 111)也许可以在 Proklos 的《神学要旨》得到其某种程度上教义学的表述。关于复归这一术语，请参见E. R. Dodds 编，《神学要旨》，同前，页 218："我们简直可以断言，新柏拉图主义复归观念的根源就在于中期柏拉图主义，也许就在于波赛东(Poseidonius)：这既是对柏拉图的一种诠释，又是希腊化时期关于'升天'的宗教学说的哲学对应物"。

③ F. M. M. Sagnard，《灵知主义的瓦伦廷学派与伊里奈乌的见证》(*La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*)，Paris，1947，页 242。

④ J. Taubes，《西方终末论》，同前，页 15 以下。K. Schubert，《后圣经时代犹太人的宗教》(*Die Religion des nachbiblischen Judentums*)，Wien-Freiburg，1955，页 34 以下，特别是页 45 以下。

因此，两种学说的目的都是使人易于对付实在的压力。它们都要人相信，违背价值的东西在救恩进程的框架内是必然的，但被克服同样必然。当然，在具体的场合被视为灾难或者被视为救恩的东西，对于（相对）善的初始状态、有罪或者必然的堕落和最终可靠的拯救的普遍图式并没有影响。这样，人们就可以在数世纪的进程中把当时被感受为非预期的、不完善的或者恶的一切统统纳入那个图式，由此获得令人兴奋的信念：最终必然克服负面的东西。这样一来，这种带有灵知主义—启示文学烙印的三阶段拯救节律就加入了传统形而上学和道德理论中如此众多的空白公式的行列。这些空白公式之所以特别招人喜爱，要归功于下面这个事实：由于是空白的，它们就能够被用来服务于任何一种或者几乎任何一种情感的或者实践—政治的需求，而且事实上也曾被用来服务于这样的需求。①

那个图式的单纯性及其为同实在的压力进行斗争的人保证的直接满足，在同样的程度上使人可以理解，它保持为数世纪之久的传统的基本主题，即便这些传统中断，寻求的精神也会禁不住重新想起它。由于这一点，仅仅从这一图式的产生推论出精神史的联系，也成问题。

不过，这样的联系毫无疑问是存在过的。灵知主义—新柏拉图主义的思维形式和终末论—启示文学的思维形式的精神史意义是怎样评价也不会过分的。新柏拉图主义和灵知主义的思想在质上影响了犹太教和基督教，还有伊斯兰教。早在克雷芒（Clemens von Alexandria）和俄里根（Origenes）那里，就已经可以感觉到这样一种影响。人们甚至可以断言，就像柏罗丁（Plotin）成为纯粹形而上学的灵知的异教先驱，俄里根是灵知基督教先驱。“终末论的戏剧性—神话学的主题消除了。在本体论的神性拟人化中，存在表现为一种运动，它从内在的潜能生长为自我疏远和复归的普遍过程，并且仅仅在这一命运的

---

① 参见 E. Topitsch，“论空白公式：哲学和政治理论中语言运用的实用性”（Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauchs in Philosophie und politischer Theorie），载 E. Topitsch 编，*Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift. f. Victor Kraft*，Wien，1960，页 233 以下。该处还有其他文献。

进程中才是现实的”。[①] 不过，这样的主题渗透入基督教的传统，也许最重要的就是所谓托名狄奥尼修斯（Dionysios Areopagita）依赖于普洛克罗（Proklos）的通神论著作。在千年之久的时间里，这位被误以为的使徒学生的著作享有着一种仅仅次于《圣经》的声望。[②] 即便在这里，世界过程也是按照产生和复归的图式解释的。[③] 超出任何名称的神性以绝对的静止固定于自身，同时又出自内在必然性从自身走出，使自身多样化，将自身从一展开为丰沛，丰沛最终又返回到一。[④] 在这些思想的继续发展中，遵皇帝秃头查理（Karl des Kahlen）之命把托名狄奥尼修斯的著作从希腊文译为拉丁文的爱留根纳（Scotus Eriugena），还把这样一种图式运用于自由艺术，尤其运用于与本质打交道的辩证法。“仿佛是讨论它自身的独特原则，那种构成了这门艺术的内容的东西的全部区分和多样化（*divisio et multiplicatio*）都由此原则出发。这门艺术通过最一般的种和中间的属下降到最特殊的形式和形态，又按照概念展开的规则，通过下降时所经过的那些阶段重新上升到由以出发的本质自身。因此，它不断地返回到这个本质，始终追求歇息在这个本质中，以纯粹精神的运动围绕这个本质旋转”。[⑤] 在对辩证法的这种特征刻划中，似乎已经预先形成了像黑格尔所阐明的那样的“概念运动”。

---

① J. Taubes，《西方终末论》，同前，页 74。H. Jonas，《灵知派与晚期古代精神》，卷一，第二版，*Göttingen*，1954，页 260。W. Völker，《克莱门之后的真正灵知主义者》（*Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*），Berlin，1952。

② 关于 Pseudo-Dionys，如今请参见两项相互补充的研究：R. Roques 的《狄奥尼修斯的宇宙：托名狄奥尼修斯的世界等级制结构》（*L'Univers dionysien. Structure hièrarchique du monde selon le Pseudo-Denys*），Paris，1954 和 W. Völker，《托名狄奥尼修斯论默思与神迷》（*Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*），Wiesbaden，1958。“托名狄奥尼修斯的著作”清楚地表明，在神学思辨中，一方面是神迷—净化的和神秘主义的主题，另一方面是社会制约—法学的主题，二者如何相互交织，请参见 R. Roques，同上，页 86：“狄奥尼修斯的秩序……又是动态的秩序，既是社会学的秩序又是灵性的秩序，既是法学的秩序又是神秘主义的秩序”。

③ R. Roques，《狄奥尼修斯的宇宙：托名狄奥尼修斯的世界等级制结构》，同前，页 72 以下。

④ W. Völker，《托名狄奥尼修斯论默思与神迷》，同前，页 148—149，还请参见页 136—137。

⑤ *De divis. nat.*《论自然的区分》，V. 3—4。引自 H. Leisegang，《思维形式》（*Denkformen*），第二版，Berlin，1951，页 176。

在新柏拉图主义传统的框架中，也许首先是通过马可罗比(Macrobius)，[①] 堕落和重新上升的主题传达到但丁。他的《神曲》描述了堕落的灵魂(部分地在哲学引导下)从最严重的精神错乱通过源自物质的激情——因为这样才能理解所谓迷失在黑暗的森林即物质中(《地狱篇》，1，2 以下)——升回到类似上帝的救赎之路。即便在但丁，这种新柏拉图主义—灵知主义的思想也与他那个时代的终末论传统相联系，还与约阿希姆(Joachim von Floris)的预言相联系(《天堂篇》，12，140 以下)。约阿希姆预言了第三个世界时代即圣灵之国的临近。[②] 借助在历史框架中可以期待的上帝之国在尘世实现的思想，约阿希姆的预言成为欧洲的革命终末论的出发点和样板。

沿着一些其细节尚未得到充分的研究、[③] 在既定框架内也不可能深入探究的途径，诸如此类的主题渗入了施瓦本的新教教会，最终渗入了黑格尔和谢林(Schelling)的思维。

这些道路中最为人熟知的，也许是从狄奥尼修斯出发的神秘主义，[④] 经过爱克哈特(Meister Eckhart)的德国神秘主义一直导向西勒修(Angelus Silesius)；就连称赞托名狄奥尼修斯为神圣事物的

---

① G. Rabuse，《但丁的彼岸王国的宇宙论结构》(*Der Kosmische Aufbau der Jenseitsreiche Dantes*)，Graz-Köhl，1958，页 21 以下，页 68—69。M. Schedler，《马可罗比的哲学及其对基督教中世纪科学的影响》(*Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelaiters*)，Münster，1916。此外，Dante 对由 Proklos 编纂的《原因论》(*Liber de Causis*)评价甚高，参见 C. Sauter，"但丁与原因论"(Dante und der Liber de Causis)，载 *Historisch-Politische Blätter*，1911(147)，页 81 以下。

② G. Rabuse，《但丁的彼岸王国的宇宙论结构》，同前，页 230—231。J. Taubes，《西方终末论》，同前，页 81 以下。

③ 关于这种观念的历史，还请参见 H. Söderberg，《净化派的宗教：晚期古代和中世纪灵知主义研究》(*La religion des Cathares. Etude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen-âge*)，Uppsala，1949。

④ 关于托名狄奥尼修斯著作的进一步影响，请参见 K. Richstätter S. J.，"'基督教神秘主义之父'及其灾难性影响"，同前。W. Völker，《托名狄奥尼修斯论默思与神迷》，同前，页 218 以下；关于 Proklos 的进一步影响，请参见 E. R. Dodds 编，《神学要旨》，同前，页 XXVI 以下，以及 R. Klibansky，"一份普洛克罗的文物及其意义"(Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung)，载 *Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.*，1928—1929 年度，第五篇论文。

那个最热情钻研者[①]库萨的尼古拉(Nikolaus von Kues),也属于这一线索。灵知主义—终末论思维的一个特别令人感兴趣、重要、但迄今几乎未受注意的传统分支在这里至少应当得到简述。就像不久前本茨(Ernst Benz)指出的那样,在新教的施瓦本,自罗伊希林(Reuchlin)以来,就存在着一个相对强大的思潮,它期望从一种基督教解释的卡巴拉(Kabbala)中,关于最终的救恩奥秘得到比官方正统更根本的说明。属于这一传统的,还有罗森洛特男爵(Baron Knorr von Rosenroth, 1636—1689),他那在思想史上极为重要的作品《公开的卡巴拉》,即索阿(Sohar)著作的一部拉丁文翻译和注释,甚至引起了像莱布尼茨(Leibniz)这样的人物的惊赞。然而对我们的论题来说,尤其重要的是鲁利亚(Isaak Luria, 1534—1572)的卡巴拉学对埃廷格(Friedrich Christoph Oetinger, 1702—1782)的思辨的影响,因为从这位"南方术士"出发,引出了与图宾根教会机构的直接联系。[②]

在巴勒斯坦产生的鲁利亚主义(lurianische)的卡巴拉,许多方面

---

① 《论有学问的无知》(*De docta ignorantia*),I. 16。通过 Meister Eckhart 和库萨的尼古拉,还有一个类似的、同样属于"辩证法"传统的神哲学思辨主题被介绍给了德国思维。也就是说,人们如果确实认真地对待新柏拉图主义和托名狄奥尼修斯著作的"否定神学",就只能得出思想上和情感上什么也不说的空白公式,或者必须绝对地退回到沉默。为了避免这一必然意味着神学思辨之终结的结果,不同的思想家力图把"否定"确立为理解的活动,确立为"暂时的设定,它自身又必须被否定,以便为上帝的不可言说和不可思议找到公式。既然 Meister Eckhart 在其拉丁语著作中一再以这种明确的方式把否定之否定理解为上帝的统一性和本质的表述,既然对于尼古拉来说,对各种否定的排斥是他的哲学思维的一个方法论上重要的手段,我们也就可以把 Proklos 关于一的学说看作是这种思想的真正辩证法起源"。上面的话出自 R. Klibansky 之"一份普洛克罗的文物及其意义",同前,页 12—13。他在注释中补充说:"说明这种就其起源而言为神秘主义思辨所特有的思想在近代的各种体系中、在 Spinoza 的认识论中、在黑格尔逻辑的辩证过程中所获得的意义,要求有一种特别的研究"。然而,由于这种辩证法的形式对于马克思主义来说至多具有边缘意义,在我们这一论题的框架内就不再探究它了。关于灵知和新柏拉图主义在德国唯心主义中的延续作用,还请参见 H. Eibl,《论当代的意义》(*Vom Sinn der Gegenwart*),Wien, 1933, 页 25 以下,以及 F. A. Staudenmaier 那部直到今天还非常重要的著作:《基督教哲学》(*Die Philosophie des Christentums*),卷 I,Gießen, 1840。

② E. Benz,《基督教的卡巴拉:一个神学的弃儿》(*Die christliche Kabbala. Ein Stiefkind der Theologie*),Zürich, 1958。

是对从西班牙被驱逐的经历的一种整理，它以独特的方式既复兴了灵知主义的思想进程，也复兴了终末论—启示文学的思想进程，以致我们无法肯定，这里究竟是传统主题的复活，还是从与古代灵知主义者和启示文学作者类似的内在处境和外在处境出发所作出的同源新创造。① 就连这种学说的基本前提条件，也是相信世界既非与上帝完全分离，也非与上帝简单地同一，而是表现为其自我展开。② 神圣本质在世界过程中实现自身，在世界过程的进行中，它不仅达到意识，也达到自己本身的肉体化。由于属于上帝的这一自我彰显过程的，还有上帝在创造宇宙中的自我启示和上帝在人里面的自我摹拟，从而还有人类的整个救恩史，所以，无论世界的发展，还是救恩史，都包含在上帝启示着的自我发展的这一过程之中。因此，不仅宇宙的生成，还有历史，都在某种意义上是一个神产生的过程。③ 如同古代的灵知论一样，鲁利亚主义的卡巴拉也主张神圣的光明火花的堕落及其复归，以及一般地来说，万物从上帝产生又拯救性地复归上帝。然而，拯救不仅——在这方面，鲁利亚与中世纪的卡巴拉区别开来——有一个神秘主义的、灵知主义的方面，而且还有一个历史—民族的、终末论的方面：以色列的拯救与万物的拯救密不可分。④ 这样，犹太民族就在其新的流亡中创造出一种（绝对在实践—政治上可以理解的）启示文学的观念形态；按照这种观念形态，自己的终末拯救与所有造物的终末拯救是一致的。⑤

经过各种各样的变化，鲁利亚主义的卡巴拉也在欧洲，尤其在意

① 参见G. Scholem,《犹太神秘主义的主要思潮》(*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*), Frankfurt/M., 1957,页290、296、306以下。

② 这种把世界理解为一个上帝自我彰显过程的观点，与新柏拉图主义者和托名狄奥尼修斯著作的观点相互吻合，参见R. Roques,《狄奥尼修斯的宇宙：托名狄奥尼修斯的世界等级制结构》，同前，页77："毫无疑问，和新柏拉图主义者一样，他相信(参见狄奥尼修斯)作为上帝之彰显的产生是就这个词的广义来讲的。可以这样说，这种彰显下降到决定和区分的领域中。他是逃脱一切决定、超越统一性和多样性的"。

③ E. Benz,《基督教的卡巴拉：一个神学的弃儿》，同前，页47。

④ G. Scholem,《犹太神秘主义的主要思潮》，同前，页301。

⑤ 同上，页314。

大利、[1]荷兰和德国西南部找到了知音。在新教的德国，它尤其影响了虔敬派的基督教通神论，埃廷格也属于后者的主要代表。埃廷格不仅熟知和接受了鲁利亚主义传统的著作，还继伯默（Jakob Boehme）——伯默同卡巴拉的关系还需要一些解释[2]——之后在自己的作品中多次明确地提到这些著作。此外，他还从那些传统中接受了这样的学说："在上帝的'深渊'中包含着一种难以置信的丰沛，一种神圣生命的充溢，这种神圣生命以不同的音级和华彩段追求着自己的实现，要以肉体的方式实现自己隐秘的多样性"；[3]他还相信，这一过程随着上帝在耶稣基督里面成为肉身而歇息下来，达到终结。[4]下面这个事实对于"南方术士"这一名声来说很能说明问题，对于精神史的联系来说是有启发作用的，即图宾根修道院教师克莱姆（Jakob Friedrich Klemm）于1763年请求原图宾根修道院学生埃廷格来给他介绍卡巴拉学。[5]

与灵知主义者一样，埃廷格也教导说，可见的创造[6]是不可见者的堕落所产生的，但是，人能够拯救自然，因为他如果与上帝同一，就能够彰显最高的精神。[7]按照产生与复归的同一基本图式，施瓦本的通神论者也考察了认识的进程。在这方面，他的表述构成了前引爱留根

---

① 应当注意，早在Luria之前，佛罗伦萨的柏拉图主义就已经对卡巴拉、也对Proklos和托名狄奥尼修斯的著作发生了兴趣。参见E. Benz，《基督教的卡巴拉：一个神学的弃儿》，同前，页10；R. Klibansky，"一份普洛克罗的文物及其意义"，同前，页21："直到文艺复兴时代，柏拉图的思想还一直与注释者（例如Proklos）的解释密不可分。甚至在柏拉图著作的原本久已众所周知的时候，人们也依然坚持这种结合，最严重的恰恰就在佛罗伦萨的'柏拉图'学园"。关于狄奥尼修斯的注释者Marsilio Ficino，请参见W. Völker，《托名狄奥尼修斯论默思与神迷》，同前，页255。

② W. A. Schulze，"伯默与卡巴拉"（Jakob Böhme und die Kabbala），载*Zeitschrift f. philosoph. Forschung*，1955（IX），页447以下，可惜他没有说明Jakob Böhme的资料来源。

③ E. Benz，《基督教的卡巴拉：一个神学的弃儿》，同前，页53。

④ 同上，页51。

⑤ 同上，页41—42。

⑥ R. Schneider，《谢林与黑格尔的施瓦本精神祖先》（*Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*），Würzburg，1938，页120。

⑦ 同上，页123，参见页133。

纳那段话的一个明显类比："这样，假如要思考的终点返回到起点，你就应当首先不按秩序地浏览整体；其次留意不同的部分和特性；再次不放过任何以某种秩序表现各部分的关系和整体的东西。然后把这种分三步走的思考方式运用于某一部分；最后，继续这一过程，直到穷尽为塑造整体而汇聚起来的一切"。[①] 因此，认识从整体到部分，又返回到统一，但要使部分在整体中有其确定的位置。这种观点预示着黑格尔的那个观点：在黑格尔那里，"概念的运动"从直接抽象的统一经确定性的中介达到具体的间接统一，从本身是无的空洞的纯存在到生成，经过一系列概念达到绝对的理念；绝对的理念并不是什么彼岸的东西，而是一开始就存在，在过程中展开自身。

不过，埃廷格还通过他的老师本格尔(Johann Albrecht Bengel，卒于1752年)，也与施瓦本虔敬主义的终末论历史观发生了联系，由此与从约阿希姆出发的传统发生了联系。[②] 如果晚近的卡巴拉终末论态度可以解释为对被驱逐出西班牙的反应，那些"施瓦本之父"的态度也许是不断的法国入侵、反宗教改革逐渐加大的压力、专制主义诸侯国的结果，但也是不信神的启蒙思想传播的结果。本格尔的终末意识把恶在自己那个时代强烈的、几乎无法再提高的膨胀视为上帝之国临近的证明，这位邓肯多夫的修道院教师甚至从《约翰启示录》中计算出了基督的重新降临为1836年。这样，历史作为一幕辩证戏剧，随着从恶之国"突变"为上帝之国，也就终结了。对于本格尔——他在许多方面追随科齐乌斯(Coccejus)的联合神学(Föderaltheologie)——来说，历史是上帝的自我启示。几乎无可怀疑的是，本格尔把上帝的救恩计划不断实现的观念与这

---

① F. Ch. Oetinger，《通觉与理性研究》(*Inquisitio in sensum communem et rationem*)，Tübingen，1753，页56，引自R. Schneider，《谢林与黑格尔的施瓦本精神祖先》，同前，页71。

② 关于以下的内容，请参见E. Benz，"本格尔与德国唯心主义哲学"(Johann Albrecht Bengel und die Philosophie des deutschen Idealismus)，载*Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literatur und Geistesgeschichte*，XXVII，1953，页528以下。G. Rohrmoser，"论黑格尔早期著作的前史"(Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels)，载*Zeitschrift f. philosoph. Forschung*，XIV，1960，页182。

种辩证的受压迫者观念形态结合起来，构成了施瓦本唯心主义者的历史形而上学的神学原型，尤其因为无论在黑格尔那里，还是在谢林那里，历史辩证法与恶的问题的联系都继续存在。

在埃廷格那里，关于"黄金时代"、关于即将来临的"千年王国"及其完成了的社会采取了具体的形式。上帝之国——也许因为虔敬主义对专制主义和国家教会的反抗——明显地表现出民主特征：所有人彼此平等，甚至也应当取消私有财产，人们不需要统治，也不需要金钱。这种"对国家的扬弃"以及用一种共产主义的理想社会来取代它，无论具有什么样的基督教特征，都为马克思开了先河；反过来说，在马克思那里也很清楚，无论怎样世俗化，对他的社会学说的论证怎样显得唯物主义，都还有完全来自宗教的终末论的因素在起作用。[1]

这样，就达到了灵知主义—终末论传统[2]与黑格尔和马克思的学说之间也许最重要的历史连接点。即便在发生学上，也可以解释后者非同寻常的体系结构上的相似性。由此进一步证实了陶伯斯(Jakob Taubes)听起来大胆的断言："辨证逻辑是一种历史逻辑，以终末论世界观为基础。这种逻辑由否定性因素的力量这一问题决定，而这一问题是在启示文学和灵知中提出来的。黑格尔那经常被谈到、但却很少被理解的逻辑的基础就在启示文学和灵知论之中"。[3] 陶伯斯继续说："启示文学—灵知主义的本体论与黑格尔逻辑学之间的联系不是人为地、事后地建立起来的"。我所进行的新研究也许证实了这一命题。[4] 即便上述精神史联系中的某些东西尚未阐明或者成问题，我也觉得明确地指出它们非常重要，因

---

① E. Benz,《基督教的卡巴拉：一个神学的弃儿》，同前，页553。

② 关于这一传统对 Schelling 的影响，请参见 E. Benz, Schellings theologische Geistesahnen "谢林的神学精神祖先"，载 *Abhandlungen d. Akademie d. Wissenschaften u. d. Literatur in Mainz*, 1955 年第三期；W. A. Schulze, Schelling und die Kabbala "谢林与卡巴拉"，载 *Judaica*, XIII, 1957，页 65—99、143—170、210—232。

③ J. Taubes,《西方终末论》，同前，页35。不过，关于神圣逻各斯及其创世的观念也是黑格尔逻辑的一个前提条件。

④ 不过，Proklos 和托名狄奥尼修斯著作的影响必须得到比 Taubes 更多的强调。

为从黑格尔研究和马克思研究的规范著作中,关于这些联系大多得不出任何东西或者几乎得不出任何东西。[1]

尽管这些联系在细节上还需要阐明和确认,无可争议的是,在青年黑格尔的思维中,灵知论的基本主题,即否定性因素的问题及其克服,扮演着重要角色,从它逐渐生长出辩证法。黑格尔的具体设问首先完全是神学—政治学的,此时他对同时代专制主义和国家教会的批判不大可能出自启蒙思想或者虔敬主义反对派的精神。[2] 在图宾根时期和柏林时期的著作中,三阶段的拯救图式已经清晰可辨,而且所采取的是一种明确与未来相关的形式。年轻的思想家把从一种使所有心灵力量满意的"平民宗教"——他相信这种宗教在古代得到了实现——到独裁的基督教正统冰冷的"实证性"的发展看作一种堕落,一种同宗教之真正本质的"分裂",[3] 这种分裂要通过一种"重新统一"来克服——也许在那个未来的"上帝之国"[4],黑格尔和荷尔德林(Hölderlin)都憧憬着那个"上帝之国"。[5] 法兰克福体系残篇已经包含着他后来哲学思维的本质性要素,其中,黑格尔把世界过程看作是"生命"的原初统一体的分裂,分裂为有限的和固定下来、彼此分离并与生命统一体分离的个人的杂多。然而,"抽象的多"这个否定性的、但却必然的阶段,后来在杂多的活的统一中,在无限的生命或者"精

---

① 这既适用于"资产阶级"作者(H. Glockner, Th. Haering, R. Kroner),也适用于马尔库塞(H. Marcuse)《理性与革命》和卢卡奇(G. Lukács, *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, 1954),但也适用于天主教对马克思主义的基本研究,例如G. A. Wetter,《辩证唯物主义》(*Der dialektische Materialismus*),第四版,Wien, 1958,或者J.-Y. Calvez,《马克思的思想》(*La pensée de Karl Marx*),Paris, 1956。

② R. Schneider,《谢林与黑格尔的施瓦本精神祖先》,同前,页40—41。

③ 关于青年黑格尔那里的"分裂"和"重新统一"主题,请参见P. Rossi,"黑格尔学派的辩证法"(La dialettica hegeliana),载*Studi sulla dialettica*, Torino, 1958,页168以下。

④ 关于近代德国精神生活中上帝国思想的发展,请参见E. Hirsch,《近代欧洲思想的上帝国概念》(*Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens*), Göttingen, 1921; J. Hoffmeister,《精神的还乡》(*Die Heimkehr des Geistes*), Hameln, 1946,页218以下。

⑤ 黑格尔在1794年7月10日致荷尔德林的信。

神"中重新被扬弃。① 这样,在生命的过程中,分裂、对立或者否定的环节与那个和解或者否定之否定的环节同样起作用,同样必要。与这些存在方面的观点相适应的,是认识方面的观点:知性的"孤立"反思在某种意义上把生命个别的、彼此分裂的规定性固定下来,而在精神中则实现了重新统一。这样的思辨与灵知主义—新柏拉图主义从自身释放出世界或者分化为世界的始基的主题,或者与灵魂的火花在物质中个别化主题的相似性,和与堕落的世界能够借助一种高于单纯知性的知识重新与神圣始基统一及和解的信仰的相似性同样昭然若揭。②

也许更引人注目的是"异化"和"外化"概念中的这种相似性,我们在《精神现象学》中看到了它:绝对者必须异化为一个他物、一个否定性的东西,以便沿着这种异化的道路并通过对异化的克服达到与自身的真正统一以及自已的完善。③ 至于这里涉及根本上属于神学的范畴,《宗教哲学》中的一段话可以证实:

> 因此,在上帝的本性中,有限的东西是无限的东西的本质性环节,这样就可以说,就是上帝自身使自己有限化的。……但是,有限性的这种存在必须不是被保持,而是被扬弃:上帝是向有限事物的运动,由此作为对有限性的扬弃而向自己本身的运动;在自我——作为有限而扬弃自身的自我——中,上帝返回到自身,

① H. Nohl,《黑格尔早期神学著作》(*Hegels theologische Jugendschriften*),Tübingen,1907,页 345 以下;Th. Haering,《黑格尔:他的志向与著述》(*Hegel. Sein Wollen und sein Werk*),卷一,Leipzig-Berlin,1929,页 536 以下,特别是页 562 以下。还请参见 P. Rossi,"黑格尔学派的辩证法",同前,特别是页 181。

② 参见 F. Chr. Baur,《基督教的灵知论或者在其历史发展中的基督教宗教哲学》(*Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*),Tübingen,1835,页 668 以下,特别是页 675 以下,页 680—681。关于黑格尔的思辨的宗教背景,还请参见 F. A. Staudenmaier,《黑格尔体系述评》(*Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*),Mainz,1844;以及 W. R. Corti,《"生成着的上帝"的神话诗》(*Die Mythopeoses de "werdenden Gottes"*),Zürich,1953。

③ G. W. F. Hegel,《精神现象学》(*Phänomenologie des Geistes*),多处。关于"外化"概念对于《精神现象学》的意义,请参见 G. Lukács,《青年黑格尔与资本主义社会的问题》,同前,页 611 以下。

而且仅仅是作为这种返回的上帝。[1]

黑格尔如何更为详细地论述这种解释，即把世界过程解释为上帝的产生和上帝的显现，在我们这个题目的框架中无法进一步探讨。但重要的是，他还的确是把历史—社会、经济的关系理解为辨证的过程。恰恰是在历史中，实现了上帝—精神的有限化和时间化，实现了其"时间中的外化"，这种外化同时是其内在财富的展开和反思着的渗透，从而是达到它认识自己本身的、在哲学的绝对知识中实现的完善性的必然道路。这样，黑格尔就可以把历史哲学发展为灵知主义的神义论了。[2] 使人类道路的观察者感到震动的东西，即灾难和恶的东西的力量、美的和高贵的东西的暂时性，作为那种有限化和时间化的结果，只是否定性的东西。它虽然是必然的，但同时是必然被克服的，思维着的精神因此能够与否定性的东西和解。当然，思维与历史现实性之间的和解，一如通过哲学所实现的那样，依然限制在回顾性的沉思上。如果说，青年黑格尔由于设想在一个未来的"上帝之国"中实际地克服和扬弃同时代人宗教—政治生活的"堕落"形式，从而追随了施瓦本虔敬主义的终末论传统，那么，日渐成熟的哲学家则愈来愈以灵知主义思辨形式退回到与现存事物的考察着的和解、退回到对它们的提高性的把握：随着精神在哲学中的自我意识，对于他来说，至少在原则上达到了历史辩证法综合的终结阶段。

除了历史哲学之外，黑格尔的劳动理论也为马克思的学说作好了准备。还在相当早的时候，即在耶拿大学开的讲座中，哲学家已经把众所周知的灵知主义模式观念运用于劳动的人、劳动产品及其交换之间的关系了：

1. 我在劳动中直接使自己成为物，成为形式，这形式就是存

---

① G. W. F. Hegel，《宗教哲学讲演录》(*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*)，卷一，纪念版，H. Glockner 编，Stuttgart，1928，页 210(＝Lasson 版，卷 XI，页 194)。

② G. W. F. Hegel，《世界历史哲学》(*Philosophie der Weltgeschichte*)，Lasson 版，卷 VIII/2，Leipzig，1920，页 24 以下。

在。2. 我同样转让了自己的这种此在，使它成为一种对我来说异己的东西，并在其中保持我自己。[1]

这种通过劳动进行的"外化"，作为"内在的东西"走出来，来到外在的现实性中，它是人和精神的自我实现的一个必经阶段。在这个阶段中，主体完成了它自己从可能性的夜晚到当下的白昼、从"未经表现存在形式到已经表现的存在形式"的过渡。[2] 通过这种成就，一方面主体受到了反作用的影响——在"陶冶"中服役的意识通过劳动达到自己本身；[3]另一方面，它导致了一个人的产品的物化世界的共同建构，这个世界的固有规律成为马克思主义历史观的一个基本主题。[4]

通过运用于历史和劳动过程——就像一般地运用于经验的给予性，初始状态、产生与复归、外化与返回、否定与否定之否定等等三段式节律的样板从不可控制的通神论思辨领域进入了可控制的给予性领域，由此也进入了与各门科学为了描述和解释物理和社会事物而发展的方法竞争。尽管如此，显而易见的是，辩证方法在这些领域也极好地保存下来了：黑格尔和其他思想家极为善于在任何地方都发现那种节律。但是，辩证法的这种普遍可运用性和无误性仅仅是一种表面上的东西，因为它事实上是建立在人们视之为辩证的东西非同寻常的不确定性之上，尤其是建立在"否定"这一表述极为模糊的运用之上。如果说在灵知主义的通神论中，"否定的东西"通过它与实在之压力的基本经历和克服这种压力的愿望的关系而具有一种某种意义上可清晰说明的意义的话，把辩证法扩展到一切领域，则可能要以使否定性的概念完全变得空洞为代价。如同批判长期以来所指出的那样，这一

---

① G. W. F. Hegel，《耶拿实在哲学》(*Jenenser Realphilosophie*)，卷 II，Lasson 版，卷 XX，Leipzig，1931，页 217。

② G. W. F. Hegel，《精神现象学》(*Phänomenologie des Geistes*)，卷 II，Lasson 版，第五版，Leipzig，1949，页 287。关于作为"外化"的活动，还请参见页 229—230。

③ 同上，页 148。

④ 关于 Hegel 的劳动哲学，请参见 H. Popitz，《异化了的人》(*Der entfremdete Mensch*)，Basel，1953，页 117 以下；M. Friedrich，《青年马克思的哲学与经济学》(*Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*)，Berlin，1960，页 124 以下。

术语表示着各种不同的关系：逻辑矛盾、实在科学的反驳、评价性的拒斥、物理上的改造、社会冲突、各发展阶段的前后相继、最后是任何方式的改变和区别。这样在实践上，任意一种事实都可以作为"否定"或者"否定的东西"被纳入辩证节律。当然，关于这样一种作法，韦尔登正确指出：

> "然而，这只不过是一种神秘化的语言学手法。当我们说橡树否定了橡树种子、水蒸汽否定了水、或者资本主义否定了封建主义时，我们并没有给出任何新的真实信息"。①

与此相应，任何人都可以把他拒绝或者反对的一切统统作为"否定性的"中间阶段嵌入辩证图式，如此建立起可爱的信念，即断定那种"否定性的东西"注定要通过一次"否定之否定"来克服。在这种认识的影响下，辩证法表现为哲学中颇为常见的空白公式之一。它之所以非常受欢迎，之所以取得世界历史性成就，恰恰要归功于其空白性和可操作性。②

如何能够操作这样的空白公式——在既定的场合也就是辩证法，这一点已经以完全经典的方式由青年马克思对黑格尔的研究表现出来了。这位日渐成熟的思想家和其他青年黑格尔学派一样认为，迫在眉睫的问题是：

> 世界精神在黑格尔哲学中达到了其目标、达到了对其自身的认识之后，什么将构成世界历史今后的内容。③

对他来说，甚至"人们能够完全按照一种全面的哲学来生活"④也

---

① T. D. Weldon，《政治学辞典》，同前，页 130。

② 参见 E. Topitsch，"论空白公式：哲学和政治理论中语言运用的实用性"，同前。

③ R. Haym，《黑格尔及其时代》(*Hegel und seine Zeit*)，Berlin，1857，页 5。

④ K. Marx，《早期著作》(*Die Frühschriften*)，S. Landshut 编，Kröners TA. 209，Stuttgart，1953，页 13。

是一个问题。然而，从这种迫切需要出发，他借助辩证法却找到了一条可以理解的出路。他——大致地说——把黑格尔哲学从拯救图式的第三阶段移到了第二阶段，即“否定性”阶段。[①] 黑格尔的学说远远不是一种终结或者一种和解性顶峰，毋宁说，它自身是现实事物的一种达到极端、要求辩证扬弃的分裂状态的表述。马克思在其 1840 年的博士论文中完全以黑格尔的术语写道：

> 由于哲学被封闭为一个完成了的整体世界，但对这种整体性的规定是由哲学的一般发展制约的，这种发展还是哲学在转变为与现实的一种实际关系时所采用的形式的条件，所以，世界的整体性一般地说是分离的——在内部分离，并且这种分离达到了极点。……所以，世界是一个与本身作为整体的哲学相对立的、支离破碎的世界。[②]

但在历史中有一些环节，其中哲学放弃了其沉思—理解的态度，

---

① 同样，还有斯拉夫黑格尔学派经常这样对待黑格尔，对此 D. Giževski（同页 238 注①）提供了许多实例。这样，按照黑格尔的榜样建构起许多历史哲学，在它们里面，斯拉夫作者们各自认为自己的民族及其宗教注定是历史的圆满终结，而由那位德国思想家为这一圆满结束所预见的新教日耳曼民族则被排除为一个应予克服的前期阶段。例如，俄国具有大斯拉夫主义倾向的黑格尔主义者 Jurij Samarin（1819—1876）就在某种意义上把天主教看作正题，把新教看作“过渡环节”或者“否定”，而俄国人的希腊正教则是基督教发达的丰满和整体（同上，页 254—255）。E. E. Komarowskij 伯爵（1803—1875）把人类的发展划分为三个时期：古代、西欧文明和以俄国为首的斯拉夫民族的（未来的）欧洲；在这里，他——与约阿希姆和黑格尔的宗教哲学相似——给这三个阶段分配了三个神的位格（同上，页 287）。不过，即便是斯洛伐克人 Ljudevit Štúr（1815—1856），在其著作《斯拉夫民族与未来世界》（*Das Slawentum und die Welt der Zukunft*）中也赋予斯拉夫各民族、尤其斯洛伐克人以未来历史中的领导地位（同上，页 397 以下）。由于斯拉夫人——相似地与马克思的无产阶级那样——当时还没有发达起来，他们在历史哲学上的黑格尔主义表现出一种明显的指向未来的行动主义特征，由此表现出由于黑格尔的沉思—回顾态度而把他本人贬低为单纯的先驱者趋势。俄国思想家 K. Aksakow（1817—1860）就是这样仅仅承认黑格尔哲学是“次等的”真理，生活作为理论与实践的具体统一（与在马克思那里类似）应当在它之上（同上，页 256）。波兰的黑格尔主义者 August Cieszkowski（1814—1894）以类似的方式要求，人们必须以一种行动的哲学与停留在单纯思想之中的黑格尔哲学相对立（同上，页 66）。

② K. Marx，《早期著作》，同前，页 13。

并作为实践的力量进入世界历史。这样,扩展到世界的黑格尔哲学就反对显现的世界,由此来克服自己的异化。[①]

当然,青年马克思在这里借助辩证法所进行的操作,有一种非常根本的价值—实践的或者——如果我可以使用这个常常被滥用的词的话——生存的前提条件和动机说明,即从一种沉思的基本态度向一种行动主义—革命的基本态度的转变。日渐成熟的黑格尔主要是理智性地在灵知的意义上理解拯救的,即把它理解为在哲学中已经达到的精神的自我意识;在马克思那里,又出现了从各位"施瓦本之父"的终末论注入青年黑格尔思维的那种在尘世实现"上帝之国"的希望:

> 那本来是内在之光的东西,就变为转向外部的吞噬性火焰。于是得出这样的结果:世界的哲学化同时也就是哲学的世界化,哲学的实现同时也就是它的丧失。[②]

世界的"分离",世界之分解为一个整体的、与自身统一的哲学和一个与这种哲学矛盾的、自身充满矛盾的现实性,应当通过在实践上把理想与现实性重新统一来辩证地扬弃。

从沉思向实践的转变与从神学—形而上学的思辨向一种表面上反形而上学、反宗教人类学的转变相联系;这一转变已经由费尔巴哈完成。然而在马克思那里,和费尔巴哈一样,甚至比在费尔巴哈那里更为强烈,对人的就其要求而言此岸—科学的理解依然处在灵知主义—启示文学的拯救学说的优势之下。

在马克思主义把社会历史过程、尤其把经济发展解释成人沿着自我异化的道路演出的一幕自我实现的戏剧时,这一点表现的非常清晰。与在已经探讨过的同黑格尔在原则上拉开距离类似,马克思在这里也把辩证的救恩节律从思辨的领域转入了社会实践,使它服务于自

---

① 同上,页12—13。
② 同上,页17页。

己的道德—政治上的目标设定。在这里，黑格尔把历史解释为上帝的显现、解释为精神外化入时间性、解释为外化返回到绝对的主体—客体所遵循的基本模式，完全没有发生变化。但是，在黑格尔那里，外化在于上帝原则为救赎必须有限化和时间化为对象性的历史时间，对于马克思来说，却在于劳动的人陷入依赖他自己的劳动产品——依赖在资本主义社会中上升为其真正本质的丧失①：

> 劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于生产者的独立力量，是同劳动对立的。劳动产品是固定在对象中的、物化为对象的劳动，是劳动的对象化。劳动的现实化就是劳动的对象化。在国民经济学以之为前提的那种状态下，劳动的这种现实化表现为劳动者的非现实化，对象化表现为对象的丧失和为对象所奴役，占有表现为异化、外化。……这一切后果已经包含在这样一种规定中：劳动者同自己的劳动产品的关系就像同一个异己对象的关系。②

不过，异化在资本主义经济过程中的不断加剧、不断增长的无产阶级大众的集中贫困化和非人化，同时以辩证的必然性导致在共产主

---

① 关于“人的丧失和重新获得”、“自我异化和自我异化的扬弃”的图式，请参见 S. Landshut 为上书所写的导言，页 XXXVII 以下；H. Barth，《真理与意识形态》(*Wahrheit und Ideologie*)，Zürich，1945，页 112 以下、页 164 以下；H. Popitz，《异化了的人》，同前，多处。在 Lukács 那里，某些措辞听起来和从灵知主义的宗教作品中引用的段落一模一样：《历史与阶级意识》(*Geschichte und Klassenbewußtsein*)，Berlin，1923，尤其页 151 以下，例如页 153：“一方面众所周知，社会存在摧毁了作为人的人。同时在另一方面表现出一个原则：被社会地摧毁的、肢解的、被分配在局部体系之间的人如何在思想上被重建起来”；或者页 156：“因此，认识的起源、认识的生产者的生产、自在之物非理性的解决、被埋葬的人的唤醒，如今都具体地集中于辩证方法的问题”。在这一语境中，引人注目的还有某些马克思主义意识形态学说的诠释者与宗教传统的某些内容之间的渊源关系。例如，如果意识形态被理解为陷入异化的人的必然错误的意识，这一观点显而易见地就是那个广为流传的学说的世俗化衍生物：灵魂由于堕落而在其认识救赎真理的能力方面受到了损害，或者说失去了这种能力。

② 《马克思恩格斯全集》，卷 I/3，同前，页 83。

义的未来社会扬弃自我异化。[1]

即便在这里，显而易见的也是一种基督教—灵知主义的拯救力量被转释为内在世界的东西：就像在黑格尔那里，上帝的有限化在道成肉身和基督之死中达到其顶峰，但同时也达到其向复归上帝、从而向实现其真正的神性的转变[2]，人的自我异化也在完全物化的、成为商品的无产者的苦难中达到其顶峰及其向通过人并为了人而真正占有人的本质而转变。这种占有，一如它在共产主义社会作为对私有制的积极否定、从而作为对自我异化的否定应当产生的那样，对于青年马克思来说，表现为"人与自然和人与人之间冲突的真正解决"，表现为"历史之谜的解答，并且就是作为这种解答"。[3]

从这一立场出发，革命的先知就可以把黑格尔哲学——此外，就像所有固守在单纯的思维之中的哲学一样——理解为异化简洁的、能说明特征的形式。他针对这种哲学指责说："哲学精神不过是在自己的自我异化内部思维地亦即抽象地理解自身的、异化了的世界精神"，而黑格尔的绝对精神在他看来是"抽象的精神"。[4] 对于马克思来说，"抽象"在于黑格尔把单纯的自我意识当作整个的、具体的人，并且以神秘化的方式用——在他看来——非对象性的人类本质在意识过程中的对象化来取代现实的人在资本主义生产过程中实际的自我异化，这种异化不能通过一种"绝对知识"，而是要现实地通过社会主义革命来扬弃。在马克思看来，承认非对象性的本质及其对象化无非就是"人的本质的现实异化反映在认识和思维中的表现"，[5] 而"非对象性的本质是一种非本质，……一种非现实、非感性、只是被想象出来、亦

---

① 在一个晚得多的时期里，马克思还在期待否定到否定之否定的辩证转变将扬弃资本主义的私有制：《资本论》(*Das Kapital*)，卷 1，Wien-Berlin，1932，页 803："从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式，从而也就是资本主义的私有制，是对个人的、建立在自己劳动之上的私有制的第一个否定。但是，资本主义生产以一种自然过程的必然性产生出对自身的否定。这就是否定之否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，重建个人的所有制"。

② 参见 J. Taubes，《西方终末论》，同前，页 161－162。

③ K. Marx，《早期著作》，同前，页 235。

④ 同上，页 253。

⑤ 同上，页 270；参见 G. Lukács，《青年黑格尔与资本主义社会的问题》，同前，页 628。

即只是虚构出来的本质，一种抽象的本质”。[①]

与神秘主义—灵知主义关于一种非对象性的“真正自我”的信仰的这一论战，以一种极能说明马克思特征的方式，一方面为批判的命题作好了准备，即这种信仰和其他形而上学观念一样涉及对现实失意的虚幻补偿，[②] 另一方面，它本身仍然是在一种灵知主义—启示文学神话的范畴内部运动的。人们甚至可以把它看作是终末论—启示文学的成分和这种传统的狭义上灵知主义成分之间的争论。在启示文学作者看来，单纯的灵知，即借助“神性知识”的内在之光实现的仅仅沉思的自我拯救，相对于“现实的”、实践—能动的拯救和上帝对世界——在改造和神化双重意义上的——转型来说，表现为不完全的形式，是上帝正义的神意工具。然而，两种成分可以使用同样的“辩证”模式，因为对于二者来说，恶和苦难的力量——简言之“否定的东西”的力量——都是其思维的真正主题，二者都追求一种解答，这种解答使上述力量同时既表现为必然的，又表现为必然注定被扬弃的。

不过，这一事实表示，就辩证法而言，并不涉及一种科学认识的方法，而是涉及一种世界和真正的自我在价值上戏剧化的形式，这种形式可以用来服务于任何一种情感上或者实践—政治的基本态度和目标设定。因此，如果马克思（尤其青年）辩证法的核心概念，即自我异化，是可以操作的，也没有什么可惊奇。如果说这一概念在他那个时代曾服务于抨击资本主义经济秩序，这一表述今天在东欧却似乎成为马克思主义知识人反对派反对当地干部阶层的一个关键词。至于那里人们在口头的、私下的讨论——因为出版物由于显而易见的理由几乎不可能——中达到什么程度，是很难确定的。[③] 毋庸置疑的是，人们

---

① K. Marx，《早期著作》，同前，页274—275。

② 当然，即便是马克思所理解的“未异化的人”，本质上也只是经验现实的、蒙受苦难的人的一个哲学上虚构的反形象。参见 K. Mielcke，“马克思历史学说中的科学与乌托邦”（Wissenschaft und Utopie in der Geschichtslehre von Karl Marx），载 *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*，X，1959，页160。

③ 无论如何，由官方辩证唯物主义代表对“异化”所作的相关诠释遭到了抵制，例如 G. Mende，“哲学引论”（Eine Einführung in die Philosophie），载 *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller -Universität Jena*，VIII，1958/59，页33以下。

可以易如反掌地建构起一种辩证的终末论，按照它，不仅西方、还有苏联的社会与经济形式，都表现着成为纯粹功能的人的异化、非人化的最极端程度，从而构成向一种真正人道的社会秩序“转变”的预备阶段。当然，从科学的立场来看，这样一种意识形态与其先驱者们一样也许毫无价值，但却与后者一样，也许能够发挥某种社会效用。

但是，由于马克思主义辩证法尽管如此却要求充当科学的认识，最终应当就其与这种认识的关系来刻划。辩证的思维模式——如我在此和在别的地方[1]试图指出的那样——只有在将神话的世界诠释和自我诠释的形式合理化和分解的那个过程的框架中才是可以理解的；这一过程首先在哲学中进行和显示（就像人们一般地说可以在许多方面把传统哲学称之为神话与科学之间的过渡现象）。

神话对宇宙和个人的解释通常提供了一种世界中的总体取向，它包含着关于事实、尤其行动及其假定的后果之间关联的断定，包含着相应的行动指南和规范，以及情感态度的榜样。在事实的领域被科学所揭示——即在可证伪的陈述的关联中被描述——的地方，与此相关的神话假设就表现为错误的或者不足的，并且必须放弃其真理要求。然而，某些残余观念和用语习惯还长期地保留下来。如果我们把自然事件被科学地确定的、价值中立的恒定公式称之为“自然规律”，这个表达方式正是把宇宙解释为一个由始终不渝的规律范型所安排的国家体的一种最终残余。当然，这种称谓既对相关的恒定公式毫无改变，也对我们关于哲学公式的认识没有附加任何东西。它是一种纯粹用语上的习惯或者约定俗成，因而并不能被事实证伪。同样，价值—实践态度的指南，例如自然权利学说，或者对宇宙的审美—沉思的美化，也是不可证伪的，这些指南构成了神话的世界解释的残余存在的另一个常见组群。当然，对自然权利理论的逻辑分析和历史研究表明，它们不过是空白公式，可以用任何一种道德—政治的内容来充填，事实上也曾是这样被充填的。

这样，在证伪不可能的地方，尤其在强有力的价值—意识形态动

[1] 主要是在《西方终末论》中。

机或者巨大的政治利益参与起作用的地方，神话观念的残余经常以难以置信的坚韧性得以维持。在这方面，实践中恰恰是那些在科学理论的立场看来构成了其决定性弱点的属性，即它们的空白性，才对它们有利。由于它们是空白的，所以不可驳斥，这就是说，由于它们关于可检验的事实什么也没有说，它们也就不可能被这样的事实判定无效。还由于它们不拥有自己的价值内容，它们能够与任何一种价值立场结合，从而能够唤起普遍有效的、永恒的价值原则的印象。

诸如此类的空白公式经常产生于哲学上对世界和人的社会制约和技术制约的解释所作的合理化，但也产生于哲学上对关于灵魂的堕落和回升，以及关于从自身释放出世界并与世界重新统一及和解的神的神话观念所作的合理化。后者也许是黑格尔主义—马克思主义辩证法最重要的源泉。如今——就像已经多次提示的那样——可以把辩证法以及与其相关联的词汇用来描述自然和社会中实践上任何一种过程或者关系。因此，就政治史或者精神史已知的而言，把它描述为辩证的戏剧，这在任何时侯都是可能的。此外，初始状态、堕落和拯救的三段式辩证节律始终如此具备可操作性，以至任何不受欢迎的状态都表现为“否定性的”中间阶段，任何受欢迎的或者期望中的状态都表现为肯定的终极阶段。在这一问题上，辩证法较之于自然权利的空白公式具有优越性。它不是把期望中的状态当作单纯能够履践或者不能履践的伦理要求，而是当作历史—社会过程不可避免的、必然结果来提出。这后一种情况使马克思如此轻蔑地居高临下俯视被他讥讽为“乌托邦主义者”的自然法社会主义者和伦理社会主义者。①

但是，就辩证法并不局限在以其词汇改写已经发生的事情和众所周知的东西，而是——像在马克思那里一样——提出历史的预言而言，完全实现的就是这样一个事实：这种自以为科学的方法产生于灵

---

① T. D. Weldon，《政治学辞典》，同前，页107以下。H. Kelsen，《布尔什维主义的政治理论》(*The Political Theory of Bolshevism*)，第三版，California，UP，1955，页19；H. Kelsen，《共产主义的法学理论》(*The Communist Theory of Law*)，New York，1955，页49—50。

知主义—终末论的思维，即最纯粹形式的希望性思维，这种思维就其目标设定而言，与所有的科学思维截然对立。辩证的先知并不想以对事实的冷静权衡提出或多或少可能的预测，而是要不惜一切代价地追求他满怀热情地期望的事情在未来实现的绝对确定性。因此，如果辩证的预言通常都没有言中，也没有什么可大惊小怪。当然，人们可以利用辩证法的模糊性和可操作性来事后辩证地解释预言的失误。① 但是，对有用的预言感兴趣而对事后申辩不感兴趣的人，就会把这样一种方法看作毫无用处，甚至把人引入歧途；信赖辩证法、把它作为预言工具的人，则必定经受苦涩的失望。

这样，即使是以世界终末为取向的运动的历史，也充满了使人对终世论的预言能否实现产生动摇的实例：在极为困窘的时刻，并没有出现拯救性的"转变"，这些人的命运已经无情地实现了。在一些国家——例如在西班牙，即便是马克思主义也遇到了这种情况。不过，局势变得缓和、压力逐渐地从受威胁的群体移开、他们由此失去对拯救学说的需求，这也可能。马克思主义尤其在西欧各国就是如此。在那里，产业工人阶级随着时光的流逝可以获得可观的政治势力和经济福利。与此相应，西方的社会主义工人运动很快就与辩证法预言拉开了距离。但是，在马克思主义革命取得了巨大成功的地方，它也并不意味着所期望的辩证飞跃，即跃入没有贫困、没有压迫的无阶级社会。毋宁说，以辩证唯物主义名义出现了一种新的统治形式，这种统治形式在严酷性方面比封建专制体制还有过之而无不及，即便在意识形态领域，也马上就可以感觉到其冷酷的手。② 借助一种经验—理性的社

---

① K. R. Popper，"什么是辩证法?"(What is Dialectic?)，载 *Mind*，49，New Series，1940，页424："任何一种发展都要符合这一辩证图式；辩证法家决不需要担心遭到未来经验的驳斥"。参见 E. Rignano，《推理心理学》(*The Psychology of Reasoning*)，London，1923，页342："不言而喻，把前后相继的现实现象分成或者'纳人'正题、反题与合题、始终是可能的，这恰恰是由于这些概念十足的模糊性。这样，纵使世界的演变遵循另一种过程，同一种分类也可以毫无困难地使自己适应之"。

② 关于自苏维埃俄国革命以来意识形态及其载体所经历的转变，参见 E. Boettcher，《处在十字路口的苏联经济政策》(*Die sowjetische Wirtschaftpolitik am Scheideweg*)，Tübingen，1959，页111—112。

会学，至少可以预言这种发展是可能的，[1] 而对于革命一代虔诚的马克思主义者来说，它却意味着一种闻所未闻的意外和悲剧性失望；[2] 他们常常在内心中为这种失望痛苦不堪。在这种体制化[3]的进程中，马克思主义原初革命的预言愈来愈被适应于“新阶级”的称义需求，从而走上了在它之前某些精神的表现所走过的道路：从终末论到经院哲学的路。[4]

---

① 参见 R. Michels，《现代民主中的政党体制社会学》(*Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*)，第一版，1911，第二版再印为 Kröners TA. 250，Stuttgart，1957。还请参见 V. Pareto，《社会主义的制度》(*I sistemi socialisti*)，Torino，1954，页 90：“在一些国家里，现在那些获得了权力的社会阶层，像以前的社会阶层所做的那样，去谋取私利并且同样得到特权。”这部著作的第一版是以法语在 1902 年出版的。

② M. Buder-Neumann，《从波茨坦到莫斯科》(*Von Potsdam nach Moskau*)，Stuttgart，1957，页 440。关于此后不久在 1937 年的大清洗范围内被拘禁的前共产党领袖 Heinz Neumann，他写道：“我在这段时间有一种印象，就好像他急切地致力于要在康德、黑格尔、马克思、列宁那里为他所不能理解、同时又令人震惊的马克思主义实践在俄国的发展寻找一种解释似的。他的批判性考察不断地围绕着对党内民主的损害盘旋。当斯大林的国家警察在全国进行拒捕、审讯、谋杀并使人们永远消失的时候，Heinz 坐在他的书桌旁，刻苦地钻研着国家法导师黑格尔的著作，想从他那里获得关于当前困境的一种有效解答、一种解释”。当然，在上述作者那里，是找不到这样一种解释的。

③ 关于领袖崇拜的体制化和实体化，请参见M. Weber，《经济与社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)，第四版，Tübingen，1956，页 669 以下、690 以下。

④ 在此，“经院哲学”这个术语是在 P. Honigsheim 的意义上使用的：“论对教育目的的社会历史的环境制约性”(Uber die sozialhistorische Standortgebundenheit von Erziehungsz-ielen)，载 *Schule und Erziehung. Ihre Probleme und ihr Auftrag in der industriellen Gesellschaft*，O. W. Haseloff 与 H. Stachowiak 编，Berlin，1960。关于马克思主义在苏联的这一蜕变过程，请参见 E. Boettcher，《处在十字路口的苏联经济政策》，同前，页 210：“要研究马克思主义，应当考虑到是不是……苏联人自己最终认识到，有必要通过自己的声明和空洞的事后修正来改造它，使它就其核心而言成为某种截然不同的东西，并适用于任何一种政策。……归根结底，我们把它看作任意一种实力政治单纯的称义意识形态，以至它对我们来说抽去了其原初内容；但这并不等于在实践政治内部抽去了功能”。

科斯洛夫斯基(P. Koslowsky)

# 基督教的灵知论:另一种启蒙*

## ——对基督教哲学的思考

朱雁冰 译

**【原编按】** 新的不可把握的无限促进了新神话学的兴起(Willi Oelmülle 语)。布鲁门伯格(Hans Blumenberg)谈到浪漫派"对无知孤岛、进而对远古乡土情感的重新发现"。以往,一切都充满神祇;如今,一切都充满科学和理论。因此,"时代要求新的质朴……即根据一种人们能够重新从全盘直接地感知、体验和享受的世界关系来释解复杂组合(Dekomplexität)的紧迫时代"。新的超复杂组合性(Überkomplexität)暴露出在启蒙运动时代和现代中理性的绝对化。科学的现代性应迻译为后现代的神话。皮普麦耶尔(R. Piepmeier)所要求的"对不可支配性的承认"是这一超越科学理性的重新定位过程中的又一个论据。科斯洛夫斯基提出另一种启蒙的基督教灵知论构想并非简单地返归神话。这是非神话化之非神话化(Entmythologisierung der Entmythologisierung),因为,思辨性思维不可能简单地从事件的因果联系解释另一些事件。事件是自由人(freier Wesen)的行为之行动序列(Tatfolgen)。其纲领是通过知识达到人性的解放。谁只要从人的自由行动出发,便获得创造空间,也会认真地把每一具体事件看成为历史事件;基督教的救赎事件重

---

* 选自《文化视野中的行动——负担或者机遇》(*Handeln im kulturellen Horizont — Belastung oder Chance*),Hermann Flothkötter / Bernhard Nacke 编,Münster,Verlag Regensberg,1991,页 71—93。

又取得对于我们的行动所具有的意义。

按照康德的说法，启蒙是人走出自己过错的未成年状态。这个被广为引用的句子比最初给人的印象要晦涩费解得多。自己过错的未成年状态——这是什么意思？通常说某人未成年是因为他还未长大成人。但他之未成年并非自己的过错。启蒙运动认为人之未成年是错在自己。人之必死的和有欠缺的本性是因自己的过错。基督教也如此认为并知道人的本性的这一故障的原因：原罪。然而，启蒙运动一般不承认每个人有原罪之说。在它看来，情况毋宁说是人容许他人，比如教会，加给他未成年状态。人应该摆脱部分过错在自己、由教会强加的未成年状态。

可是，人为摆脱自己过错的未成年状态所应具有的力量从何而来？既然未成年状态是人自己的过错造成的，他自己应如何又是为什么应该能够摆脱它呢？一个自身陷于未成年状态的人如何才能使自己重获成年状态？启蒙思想家们说：通过认识。他们认为，人由于缺乏认识而堕入未成年状态，他通过认识将使自己从这"堕落之境"中解脱出来而重返成年状态。可见，康德的这句话更精确地说应该是：启蒙是人自为地、自我解脱地走出自己过错的未成年状态。启蒙运动的悖论（Paradox）在于人的自我贬低与自我解放之相辅相成。按照启蒙思想家们的说法，人是一个自我蒙蔽者，同时又是一个自我彻悟者。他作为这种自为者（Selbstbewirker）不需要任何帮助和恩宠。

应严格地与基督教的灵知论（Gnosis）区别开来的异端性质的灵知主义（Gnostizismus）——对此还将进一步解说——非常接近启蒙运动思想。它的纲领可以归纳为一句话：经由灵知主义的启蒙应是人自为地从外来东西造成的未成年状态中走出。异端的灵知主义者通过"灵知"拯救了自己，也从痛苦的迷误——正是神祇的堕落部分造成了它自己和人的这种迷误——中拯救了神祇的某一部分。灵知主义的纲领通过人自主的认识走出由上帝假手外来东西造成的未成年状态。启蒙运动的纲领则是通过人的认识走出在自己过错的未成年状态。最后，通过凭借恩典和人对灵的努力认识而达到的神性彻悟从自己过

错的未成年状态中走出来,通过宗教的启迪从人的受蒙蔽状态解脱出来:这是基督教和基督教哲学——后者也可以称为基督教灵知以区别于灵知主义——的纲领。

灵知、启蒙、照亮(Illumination)构成了人通过认识达到解脱这一过程的三个概念。这种解脱虽然初看起来如此相似,但作为其基础的关于上帝和整个现实性的观念却大有差别。人的所有这三种启蒙的目的都在于"照亮",都指在人类黑暗环境之中的光。启蒙运动将照亮的过程看成一个不靠上帝而只通过人并在人身上进行的过程。灵知主义认为这个过程是人在其中不仅使自身而且也使神祇得到解救的事件。基督教最终视照亮为上帝的恩典,这种恩典是在人的参与下,在 *concursus divinus*[上帝与人的共同参与]之下实现的。

希腊词浸洗是 *photismos*,从 *phos*[光] 派生而来,同时有照亮、启悟的含义。洗礼也是启蒙,但并非自为的、而是恩赐的"启蒙"或者启悟。瓦伦廷派的灵知主义者按照亚历山大的克雷芒的学说宣讲说:"不仅是具有解救作用的沐浴,而且还有认识,即 *gnosis*"。"沐浴"在这里意为洗礼。基督教神学家和哲学家们将会赞成,洗礼也可以被理解为使人彻悟的一个过程。但是,如果说认识是加给洗礼、加给圣事的某种东西,即某种本质性的东西和主宰圣事并比它更重要的东西,他们必然会提出异议。

托马斯·阿奎那认为,人的启蒙应是人被置于光照之下并为光所充满:*Illuminari est lumini subjeci*。被光照亮并非自我澄明,而是为光所笼罩和向光敞开自我。灵知主义是对人自我启蒙能力的信仰,基督教灵知论是对人达到悔改之可能性的信仰,基督教的灵知是通过宗教上的悔改和对这一悔改过程的参与而达到的另一种启蒙。下面将概略说明,这两种通过认识、通过灵知达到领悟的形式相似性和同时存在着的深刻差别。

## 一 现代启蒙与基督教

启蒙运动有双重涵义,它所包含的内容不仅有宗教的、也有无神

论的思潮。无神论的启蒙运动将实证的宗教，因而也将基督教看成迷信，看成教士欺骗或人出于懦弱而自我欺骗。从启蒙哲学的观点看，基督教必须降低为道德宗教或个人的心灵修养。由此，基督教对理论真理的一切要求，基督教教义学对历史事件和它们在现实中仍然存在的说法，必须予以驳回。

既是启蒙运动之完成同时又是其自我批判并直接构成现代哲学的哲学——黑格尔的辩证法，也将基督教看成有待超越的人类意识阶段。对黑格尔而言，基督教只是达到对世界结构、对黑格尔体系向其追随者所揭示的世界史进程之本质性认识的前阶。他认为，宗教也包括基督宗教，是在专门的知识、在概念和在已完成的真理体系的阶段之前的单纯的表象阶段。按照黑格尔的说法，基督教只有通过他自己的哲学体系才会达到其真正的描述和真理。

启蒙运动与黑格尔哲学的“现代”观的共同之处在于，它们在哲学与基督教的关系中都将人的理性作为对哲学和宗教的真理诉求作出裁决的终审法官。宗教，包括基督教，在启蒙运动和黑格尔唯心主义中必须在人类理性的法庭上为自己辩护，解释自己有权讲真话的理由。正如笛卡儿以来的现代哲学所要求的，一切论断都应能够经受人这个思维者的怀疑，凡是在这个法庭上提不出存在理由的东西，都应被摈弃。

启蒙思想家和黑格尔关于基督教与哲学的关系的“现代”观点是灵知主义和爱智论(Philosophismus)。灵知主义是爱智论的一种特殊形式，一种特别勇于思辨的形式。① 爱智论这个词指这样一种信念：哲学思维应拥有对宗教信仰的绝对优先权和优势地位，哲学思维不仅是从认识论上对信仰可能进行的解释的标准，也是信仰之历史的和教义学的内容的标准恰如其分的表述。对爱智论者而言，基督教教义学只有通过哲学思辨才会进入其真理。因此，黑格尔认为，基督教教义学应在他的整个哲学中得到证明，并只有在这哲学中才会形成概念。于是，历史的基督教完全退居哲学思辨之后，它只是宗教意识对思辨概

---

① 参阅拙著，《对现代的各种考察——论后现代性、历史哲学、形而上学、灵知论》(*Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität. Philosophie der Geschichte. Metaphysik. Gnosis*)，Wien，Edition Passagen，1989。

念所指本质事变所形成的不充足的观念。黑格尔的思辨哲学是教义学的思辨，而非思辨的教义学；它是灵知主义，而非基督教灵知论。

## 二　基督教灵知论与灵知主义：同与异

灵知主义表明了基督教与哲学关系的这样一个类型和方式。它对基督教流传下来的内容和教义进行哲学思索。相反，基督教灵知论则以理性手段试图思辨地重新表现和阐明基督宗教。在基督教的灵知论中，理性提出的并非是来自它关于基督教内容的思想或哲学方法，而是做好准备，对《圣经》承传的内容采取容忍态度，不强迫它接受设定的概念推论的或者方法的枷锁。①

灵知主义在2—3世纪随着基督教的产生而产生，并在它的如瓦伦 廷主义和马克安主义这样不同的思辨体系中，与正在形成的基督教教义学相联系。它尤其在德国的神学与宗教史传统中被称为“灵知论”，在英国人的论辩中则习惯上用“灵知主义”这个词。历史上的灵知主义之被称为“灵知论”，由于两个原因而具有误导性质，而且是一种 *denominatio ab extrinsecus* [外在的称谓]。“灵知”在希腊文中意为认识，特别是宗教的认识，因此，“灵知”也可以相应地译为舍勒(Scheler)所用的“救赎认知”(Heilswissen)这一概念。

作为宗教认识的“灵知”需要进一步精确界定，因为存在着不同的宗教认识形式和内容，这些形式和内容相互间也不相同，犹如哲学有不同的学派。灵知论必须具体化为基督教的、犹太教的或伊斯兰教的灵知论，抑或自主的、不受某一宗教制约的灵知主义。古代晚期的灵知主义诸派别是独立思辨的哲学体系，这些体系依附于犹太教和基督教这两种实存宗教，但只是在表象上，只是以幻影方式(doketisch)接

---

① 参阅拙文，Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische überlegungen（哲学中的灵知论与灵知主义），载拙编，*Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*，Zürich，Artemis，1988，页368—399；关于神秘主义与哲学的关系的历史，参阅K. Albert，Mystik und Philosophie（神秘主义与哲学），载K. Albert编，*Philosophie der Philosophie*，Sankt Augustin，1988，页209—428。

受二者的内容。它们错误地认为，通过思辨、通过占有关于上帝的内在生活和世界总体历史中的知识而独立于实存宗教的启示。

灵知论在这里不是用来说明 2—3 世纪历史上的灵知主义的名称，而是被用作理解整个现实性的确定方式的属概念(Oberbegriff)。作为属概念的灵知论一方面包括 2—3 世纪的理性主义的灵知主义，另一方面也含有犹太教的、神秘异教的和基督教的神知论(Theosophie)和灵知论。基督教灵知论上溯克雷芒，下迄圣马丹(Saint-Martin)[①]、巴德(Franz von Baader)[②]和索洛维耶夫(Solowjew)[③]。"灵知论"以其不同的特点一方面渗入基督教的灵知论或神智论，另一方面渗入灵知主义，犹如形而上学——比如亚里士多德的形而上学——将其内容转化为基督教、犹太教和伊斯兰教的形而上学。"灵知论"是关于整个现实性的理论，此一理论的原则和论题使人看到一个如此普遍的结构，它不仅包括灵知主义的开端，而且包括思辨性思考与犹太教、基督教和伊斯兰教这类实存宗教的融合，即分别融合成为犹太教、基督教和伊斯兰教的灵知论。

作为整个现实性理论，灵知论不可以用二元论或拒世观(Weltablehnung)的标准加以描述。这两个标准都模糊，不足以说明灵知论。在基督教灵知论和"灵知论"的其他个体形态(Individuation)以及在二元论的灵知主义中，有着不同程度的拒世观和千差万别的"二元论"形式。比如，在基督教灵知论中关于天地的二元论不同于灵知主义所代表的体现神祇和人的自我的二元论。

作为一般概念的"灵知论"，是精神创造一种动态—生成的总体性理论(dynamisch-genetische Theorie der Totalität)之思维方式和可能性。在这个历史的整个现实性理论中，对整个现实性的认识、对绝对者的认识和对人的认识交织成为对乃是一个过程的总体性生成(Genese der Totalität)的认识。这个过程是由创造/放弃/自我形成，堕落/解体/分裂和拯救/再整合/返归所决定的，并在这些被认为是人类自

① 圣马丹(1743—1803)，法国空想哲学家和神秘主义者——译注。

② 巴德(1765—1841)，德国天主教神学家——译注。

③ 索洛维耶夫(1853—1900)，俄国哲学家和神秘主义者——译注。

我发展阶段的因素中发现其运动原则。

灵知主义有其哲学形式，如瓦伦廷主义和带有神话色彩的形式，如巴比洛灵知论(Barbelognosis)。但在思想史上，与灵知主义相反以及在对它的批判中还产生了一种神智论的灵知论，神秘团体(*Corpus Hermeticum*)和犹太教的灵知论，如喀巴拉(Kabbala)[①]之类便属于此列。除了只能生吞活剥地吸收基督教精神的灵知主义体系之外，还有一种能够在其自身得体地表现基督教精神的基督教灵知论。犹太教对灵知主义、对基督教灵知论和神智论的强大影响表明，根据犹太教传统确定灵知论的论题是正确的。

## 1. 关于上帝的内在生活与太初的思辨

犹太教的灵知论或者神秘主义有王座神秘论(Merkaba-Mystik)与创造神秘论(Bereschit-Mystik)之分，有关于上帝之辇(按照《以西结书》[Hesekie]的说法)[②]即上帝之内在生活的思辨，与关于创造(Bereschit)即《旧约》的太初的思辨之分。[③] 灵知论的诸多论题产生于这两个主要思辨论题。在灵知主义中，上帝的内在生活被设想为神性的丰盈(*Pleroma*)，即神性的永恒丰盈的展开。在犹太教的灵知论或者神智论中，关于上帝内在生活的思考表现为关于上帝王位和主宰以及关于数的流出(Emanation der Sefirot)的思辨。在基督教的灵知论中，关于上帝内在生活的理论则展示为三位一体以及上帝身上的逻各斯与灵的理论。

“太初”说载于《创世记》最初几章。灵知论是关于太初和起源的思辨，即关于太初本身以及关于持续劳作六天的创世、关于《创世记》一章 20 节将人看作上帝映像的规定和关于《创世记》随后几节的记载所描述的人与自然的堕落的思考。《旧约》的开端包括世界的开端、创世史和人的堕落史。从人的堕落和创世的解体产生了探求人与世界

---

① 喀巴拉，源于希伯来文 Kabbalah，意为“传授之教义”，是犹太教神秘主义体系——译注。

② 《以西结书》10:8—22(Hesekiel 即 Ezechiel)——译注。

③ G. Scholem，《犹太教神秘主义的主要流派》(*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*)，Frankfurt a. M.，Suhrkamp，1980。

的再整合、恢复和拯救的问题。关于"太初的思辨"本身产生了基督教的灵知论和犹太教的神智论的创世、堕落和拯救这个三合一模式，或者——在拒绝《旧约》创世思想的灵知主义诸体系中——表现为放弃和从丰盈跌进空虚(*Kenoma*)的堕落以及人返归于丰盈这一关于世界与人产生的模式。关于原初思辨、世界的产生、关于人作为上帝映像、关于原罪和世界重建的教义构成了灵知论的论题，由此灵知论表现为创世论的基督教—犹太教分支，灵知主义关于丰盈的思辨演化论分支，以及由灵知主义和创世说，由喀巴拉或者波麦[①]的流出说的通神论所构成的混合形式。

就全部字面上的意义来说，真正的灵知论与神话学的灵知主义的区别在于跟智慧的关系。基督教—犹太教的灵知论和灵知主义二者都以"起初"为出发点。但是，基督教和犹太教的灵知论从创造("起初")和《圣经》开篇之言"起初，上帝创造天地"出发，而灵知主义则从对《约翰福音》的"太初有言"的大胆诠释出发。

基督教—犹太教的灵知论按字面从时间意义上诠释"太初"，即《旧约》的"贝莱希特"，将它说成开始或者上帝借以创造一切的智慧的表现。于是，"在太初创造"便意味着："上帝随着时间的开始同智慧创造着"。与此相反，灵知主义为重新解释"太初"使用了《约翰福音》开始的一句话"太初有言"，并非将之解释为起源之规定，而是解释成附和的神话性自立体(Hypostase)，解释成逻各斯存在于其中但却与逻各斯不同的"独生者"或者"努斯"(*Nous*)：言在"太初"之神性的自立体中产生了。

可见，灵知主义将"太初"规定为神话性的神性自立体，规定为神性的丰盈(上帝自身)中的产物；另一方面，它从关于上帝的自我产生过程和神性的丰盈之产生的记载中取出世界的开端，将之作为关于造物神(Demiurge)的作品的从属性记载而与关于天国和神灵世界之产生的记载区分开来。按照灵知主义的观点，这个世界的创造怀有对上方世界的敌意。此一世界之为造物神所创造并非神性原初理由之意

---

① 波麦(Jakob Bohme，1575—1624)，德国神秘主义哲人者。——译注

志，而是上智（*Sophia*）的堕落，即神性智慧的堕落的结果。

创造性的神性自立体——堕落了，从其堕落和虚假的激情——根据灵知主义的说法——产生了这畸形的世界。在灵知主义中，世界被设想为一个由于"上智"，即智慧的堕落和放弃（*ektroma*）而产生的世界，① 这并非一个无关紧要的观点。它认为，世界是变成为物质的、凝固了的"非智"（Unweisheit），即堕落了的智慧。因此，世界之对于人是格格不入的和怀有敌意的。

基督教—犹太教的灵知论与灵知主义这两个方面在诠释上的分道扬镳也表现在同样出自《旧约》开头几章的其他重大论题：人之为上帝映像的论题和原罪的论题。在犹太教的传统文献中，关于这些对基督教和犹太教及其灵知观十分重要的有关人的段落有下述故事：

> 当摩西写律法书（Thora）时，他记下了每天的工作。当他写到"上帝说：让我们造人……"时，他说：世界的主呀，你给那些异端提供了怎样的议论机会哟！他（上帝）对他说写下去！谁要瞎想，就让他去瞎想吧！②

就人所产生的最严重且最危险的灵知主义的、科学主义的、浪漫派的和神秘主义的错误都与人为上帝映像这段话有关。③ 这些错误从灵知主义中的上帝"人"④到尼采的超人，到费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）作为最高本质的人和罗森伯格（Rosenberg）的《二十世纪的神话》（*Mythos des 20 Jahrhunderts*）一书中的神性的本质—人。思辨的

---

① "托勒密体系"（＝瓦伦廷主义），载 Irenäus，《驳异端》（*Adversus haereses I*），卷 I，页 2 及以下。

② 《米德拉希》中的《创世记》解 8(6c)。（《米德拉希》为犹太教解读《圣经》的书——译注。）

③ "Queneau 发现的一位巴洛克时代的玄想家认为，每一种精神生活的目的都是成为上帝。事实上，这位玄想家有些超前于他的时代。当时的目的是，与上帝平等并保持这一高度。人们并不摧毁他，但却不遗余力地拒绝屈服于他。这种赶时髦之举是苦行之较低级的形式。"参 A. Camus，《反抗者》（*Der Mensch in der Revolte*），Reinbek，Rowohlt，1969，页 65。

④ H.-M. Schenke，《灵知论中的上帝—"人"》（*Der Gott-"Mensch" in der Gnosis*），Göttingen，Vandenhoeck & Ruprecht，1962，页 120 以下。

灵知论是一个危险的思辨活动，因为任何其他克服世界的形式中都没有如此接近地并列着关于上帝、自然和二者之间的中间本质人的最伟大的洞观和最严重的谬误。在其他任何地方都不像在思辨性思维中那样，从真理迈向谬误的一步如此之小而后果又如此严重。

谬误之冒险并没有解除探索真理的义务。人们能够避开因探求终极问题而犯重大谬误的冒险，即根本不提出这类问题。人们如果将科学和认识局限于工具性的知识，便避开了灵知主义和幻想的科学主义所包含的危险。如果所谓启蒙仅仅在于排除探求整体认识的一切思辨性思维和哲学灵知论的问题，这种蹩脚的启蒙会使人避开犯重大谬误的危险，得到的是纯粹半吊子真理所带来的安全。

在神学的灵知论中，人的原罪被看成将认识之树与生命之树分离开来，即将聪明从智慧上切割下来。[1] 这一观念也许具有神话色彩，但其内容却并非如此。人类知识的悲剧、灵知主义和科学主义的悲剧不在于获取过多知识的欲求，而在于将知识从生命之树上分离下来，在于人的"绝对知识"和归约主义的认识算计主义（Erkenntnisautonomismus）对抗智慧知识的欲求。

## 2. 恶与苦难的起源：神义论

宗教和哲学的中心论题是探求恶之起源和本质以及为何上帝容许有恶的问题。恶从何而来？是什么造成了宇宙的堕落或者错位？与 *unde malum*[恶从何而来]的问题相联系的大都是探求物质起源的问题，探求世界和人之物质结构起源和死亡的问题。恶从何而来的问题在灵知主义和基督教—犹太教灵知论中所得到的回答是不同的，但在两种形式的"灵知论"中都处于思辨的中点。*Unde malum* 的问题引发上帝容许恶的问题，引发神义论问题。[2] 上帝怎么可能容许恶？神义问题又提出世界从恶得到拯救和重建、得到解放的问题。上帝容许

---

① 另可参阅 Clemens Alexandrinus，《杂录》(*Stromatetis*)，卷 V，第二章 § 72。

② 参拙文，Der leidende Gott — Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus "受难的上帝——基督教哲学与灵知主义中的神义论"，载 W. Oellmüller 编，*Theodizee — Gott vor Gericht?*，München，W. Fink，1990，页 33—66。

恶与苦难在灵知主义和基督教的灵知论中得到的答案表面上相近,实质上相去甚远。在灵知主义中,上帝或者上帝的某些部分本身在忍受恶与苦难,基督教的灵知论却将上帝设想为出于爱和怜悯而自愿和苦难者在一起。

受难的上帝、受难的和从丰盈之中放出的 Pneuma[灵]——这种思想是灵知主义的中心论题。灵知主义是关于受难的上帝的学说。[1]马克安的异在的上帝像人一样忍受着世俗统治者的统治,作为上帝之自我发展部分的瓦伦廷主义的上智忍受着从丰盈之中跌落出来之苦。绝对者在灵知主义中分解成为不变的和被动的部分,即成为存在于上帝身上而与上帝唯一性相矛盾的二元状态。"受难的上帝"这种自身的矛盾,这种 contradictio in adjecto[矛盾形容法]始终受到哲学和神学指责。奥古斯丁就摩尼教信徒们的受难的拯救者提出异议说,这位拯救者在受难,他自己原本须要得到他们的拯救。[2] 德尔图良(Tertullian)对马克安提出诘难说,拯救者不可能是马克安的陌生的上帝,因为陌生的上帝在一个他所陌生的领域,即在造物神的领域,必然是无所作为的。[3] (安提阿的)塞维路(Severus von Antiochien)[4]对马克安关于未知上帝的学说反驳说,一个隐而不显的上帝是一个猜忌的上帝。[5] 塞维路的这种批评符合黑格尔的一句名言:"如果他(上帝)的自我启示被否定,那么,关于这启示的内容便只剩下一点:将忌妒加给他。"[6]

---

① 狄尔泰(W. Dilthey)也曾指出灵知主义中上帝之形成这一中心地位。见他的 Die Gnosis. Marcion und seine Schule(灵知论——马克安及其党派),载狄尔泰,*Gesammelte Schriften*,卷十五:《十九世纪思想史论》,Göttingen,1981。

② 《驳福斯图斯》(*Contra Faustum*),lib. 1, c. 5, J. Hycha 编,Prag/Wien/Leipzig,1891,页 258—260。

③ *Adversus Marcionem*《驳马克安》,lib. 2, c. 23f. E. Dekkers 编,Turnhout,1954,页 465—468。

④ 塞维路(约 465—538),希腊基督教修士,神学家——译注。

⑤ *Homilie*《讲道集》123,M. Brière 编译,Paris,1960,页 124—189。

⑥ 黑格尔,*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*《哲学百科全书》,§564,载《黑格尔全集》,卷十,Frankfurt a. M.,1970,页 373。

### 3. 灵知主义——关于悲剧性地受难的上帝的学说

倘若如灵知主义所假设的那样，上帝自己堕落了，那么，世界从其实质看便是破碎的、矛盾的。世界没有主体论上和逻辑上稳定的秩序，因为它产生于堕落的上帝之第二位的实质，其秩序并非来自上帝的统一意志，而是堕落的上帝的命运造成的。世界是对一场灾难的阻止，而并非原本为上帝所要求建立的秩序。灵知主义的在世界中起积极作用的上帝，不是——比如在瓦伦廷主义体系中——笛卡儿所指的那个将人的一切追求引向反面的 *deus malignus*［恶的上帝］，而是一个堕落的、容忍的上帝，其秩序只是稳定的、超世俗的、丰盈的存在秩序之更加混浊的摹制。人的行动不可能指靠一个迎合它的善良创造或者"现实性之忠诚"，而只可能依赖冷酷地针对人的目的那种铁一般铸成的 *heimarmene*，即命运。在灵知主义中往往以"甲胄"(Panzer)出现的世界既不对人表示亲和并支持他，也不恶意地将他的行动引向其目的的反面。[①] 世界对人而言是异在的，是纯然的外在。

因此，灵知主义的世界观不可简单地被认为带有神话色彩。从人们的善良意向由于神灵的报复而无辜变成罪过这个意义上看，灵知主义的世界观并不是神话性质的。灵知主义世界观的特征并非一个邪恶的世界将善者颠倒，而是世界完全漠视人的善良意向。灵知主义不是神话性质，而是悲剧意味，因为世界秩序既非完全稳定，也并非完全不稳定和矛盾重重，而是破碎的。悲剧意味不是如利科(Ricœur)所说的那样：我们看到恶成为传统或者遗传。从这个意义上看，基督教的世界观也许同样带有悲剧意味，这当然也是利科根据原罪教义所肯定的。他认为，原罪是悲剧性的和灵知主义的概念，它意味着"在世俗伦理观之内悲剧性事件对伦理的反抗"。[②] 对利科这个命题可以提出一个相反的观点：在基督教中，原罪并没有被理解为悲剧性的命运，因为

---

① 布尔特曼(Bultmann)将灵知论中自然对人的这种冷漠看成是灵知主义对自然科学发展的贡献。剥去自然的神圣外衣并将之世俗化，使之成为遵循铁的法则的命运的外壳——这为遵循自然法则的科学研究奠立了本体论基础。

② P. Ricœur, Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken (信条诠释家与哲学思维)，见 *Kerygma und Mythos*, 1963(6)，页 64。

洗礼、恩典和道德努力使它有可能得到克服。

一种世界观之具有悲剧性在于它认为,世界的破碎状态虽然不容许有稳定的行为,但在这种状态下也不至必定让非理性的、多神论的力量将善良的目的或者伦理上无利亦无害的行动变成罪过。灵知主义的世界观之所以具有悲剧性,是因为其出自希腊哲学的来源导致一场对多神论的批判,而这场批判却又不彻底,不形成伦理的世界观,而是在上帝身上留下矛盾。不过,灵知主义又是非常广泛的体系,以便容许诸神祇随意地相互反对。这种多神论的随意性形成了其对人不同的和对立的伦理要求和促进。灵知主义的世界观是关于世界破碎和沦亡的世界观,是一种悲剧性的、但并非明确具有神话色彩的世界观,因为神性的丰盈之超验性仍然被保存下来,只有一个从属的自立体——上智、永世之终极在受难,在堕落。

## 三 基督教灵知论——基督教的神秘主义主义哲学

与半神话性质的灵知主义和现代哲学之自主论的理性主义(autonomistischen Rationalismus)和爱智论相反,基督教灵知论力求建立一种具有基督教历史内容的思辨哲学。这种基督教的理性认识没有陷入启蒙运动和现代主义所坚持的理性之绝对地位,也没有沦为灵知主义所阐释的那种关于堕落的上帝的悲剧性悲观主义。对于禁止者哲学或者基督教的灵知论具有决定意义的是三类问题:基督教的历史性问题;对作为整个现实性的创世、堕落和拯救的理解;人的有限自由跟上帝之绝对权力与证实的统一问题。必须创建一种基督教的哲学和灵知论,它并非像灵知主义那样具有幻影和悲剧性质,而是将基督教历史与概念的思辨性质统一起来,并得体地表述自身包含的基督教终末论期待。这便是另一种即基督教的启蒙运动的纲领。

这种启蒙运动的关键在于,它不是幻影论性质的,即它不只是在表象上将基督教整合入哲学,或者自身仅仅包含着一种表象基督教。狭义上的、在灵知主义中具有决定性的幻影论(*dokein*,源于希腊文,意为:看似)认为,作为人的基督仅仅有幻像躯体,它看似人的躯体,但

事实上却是由一种特殊的、超人性的实质构成的。广义上的幻影论是将上帝通过基督成为人解释为只是表象上成为人。幻影论所认为的上帝通过基督而临在和具有形体，这也是改革者异教的神显论(Theophanie)所承认的：这只是神性的显现。幻影论是对耶稣生平历史事件之错误诠释，这类事件并未被视为上帝成人的阶段，而是被设想成完全另一回事的譬喻，即绝对者之自我形成或者神秘主义的神显现象的譬喻。

幻影论是爱智论，因为它将自己对上帝具有身体这个现象所形成的概念置于耶稣基督这个人的历史性之上。理性主义的爱智论是幻影论，因为它将关于基督事件的哲学所形成的概念置于由历史上承传下来的并经由教会传统解释的对这一事件的历史性信仰之上。因此，在哲学与宗教之间就上帝成人的问题所应讨论的具有典型意义的论题，是人的生存与上帝之历史支配能力，与人的理性的界限、尤其与其思维的和实践的自主性的界限的关系。

### 1. 思辨与历史

思辨性思维不可能推导或者解释创世、堕落和拯救等基督教事件，因为这类事件并非产生于概念或者其他事件之因果联系，而始终是上帝或者人的自由行动之实在后果。基督教事件既非法则或其他事件的因素，亦非其结果，而是自由本质之行动的实在结果。谢林有理由对黑格尔从概念逻辑证明基督教的尝试提出异议，他指出，上帝是主，因而也是历史之主。他的自由行动不可能从概念逻辑推导而来。

要从其体系的前提推导出创世和上帝成人的哲学理论，企图通过从体系即思辨性思维推导出拯救事件来把在有关体系中可思维的东西的合乎规律性强加为上帝的行为。上帝行动的法则并不像其他自由本质行动的法则那样可以完全从外部得到揭示。上帝既不可能为善行也不会为强有力的思维和探求世界奥秘的努力所迫而显露他的奥秘。路德宗的护教学说通过强调上帝不容强迫这一观点，表述了一种也为思辨哲学所承认的具有恒久性的理念。

虽然说上帝在历史上的行为不可推导，也不可用思辨方法揭示出

来，但这并不是说，不可能有对上帝成人这个事件的理性认识和灵知，而只可能对这事件之历史性表示素朴的信仰。基督教所承传的事件是由一些独一无二的上帝事件和行为所记载下来的，不可能有一种关于独一无二的事件的普遍理论。所以，这些事件只可能作为其自身来设想，其普遍意义只可能通过信仰为人接受。

基督教灵知论与灵知主义相反，而与神学怀有同样的信念：思维必须承认和接受作为上帝启示的为《圣经》所记载的历史事件，而上帝启示不可通过思辨“制造”出来。然而，当基督教灵知论确信在人的内心是可能产生对这类事件的内涵的认识或“灵知”时，它又超越了启示信仰。基督教事件必须被相信是历史上的事件，并且能够为人的内心所类似地经验到。

## 2. 方法与神秘主义

按照巴德的说法，保罗式的传言方法在于它从一度在外部世界发生者推断人之内心，又从人之内心推断曾一度在历史上所发生者，[①] 人们可以将基督教灵知论的这种方法称为神秘主义方法。保罗式的方法是“宗教哲学”或者基督教灵知论的方法。基督教灵知论是教义上的神秘主义，即从内在的神秘主义经验思辨性思考基督教内容。基督教灵知论或者神秘主义基于下述信念：凡是一度在历史上发生者也将持续不断地在人的内心发生。因此，从我们心中的基督可以推想一个曾在和将在的基督。从一种典型的作用，如认为上帝即便在今天仍然在我们心中诞生这种作用，对过去上帝在作为人的基督身上诞生这样一种信念便获得神秘主义的认可和深一层的内涵。

陶勒(Johannes Tauler)以极其深刻的方式表述了这种借助上帝在上帝身上、在世界和人内心的三次降生使外在与内在事件相互一致的神秘主义的或者保罗式的方法。陶勒将基督成人的独一无二性引入上帝在人的内心之神秘主义降生的普遍性，同时引入上帝在上帝自

---

① F. V. Baader,《以形而下论证伦理学的方法》(*Über die Begründung der Ethik durch die Physik*),载《巴德全集》,卷一,F. Hoffmann 编,Leipzig, 1854, Aalen, 1987, 页 28。

身的内在降生。他在一篇圣诞节布道词中宣讲说，在圣诞之日应该纪念基督教中三次降生的三次弥撒。

第一次和最高一次降生是上帝生下自己具有神性本质和有别于人的独生子。第二次降生是基督为马利亚所生。“第三次降生是指”，陶勒说，“上帝每日每时都怀着恩典和爱真正从精神上降生在一个善良的灵魂中”。

第一个弥撒，人们是在深沉的黑夜中唱的，开头是：*Dominus dixit ad me*: “*filius meus es tu*, *ego hodie genui te*”（主曾对我说：你是我的儿子，我今天生了你。——《诗篇》2:7）。

第二个弥撒的开头是：*Lux fulgebit hodie super nos*（光将在今天普照我们），指神化了的人性光辉；弥撒部分在黑夜、部分在白日进行，所以，降生部分可见、部分不可见。

第三次弥撒是人们在朗朗白日唱颂的，开头是：*Puer natus est nobis et filius datus est nobis*（男孩降生给我们了，儿子降生给我们了），指每天每时每刻将发生在每一个善良而圣洁的灵魂中的充满爱的降生，而且只要这灵魂怀着关注和爱转向它，便会发生；因为灵魂一旦在自身感觉到并察觉到降生，降生就必然以其一切力量的投入和返归发生。①

陶勒的布道词表明，保罗式的使上帝之在基督和在每个人身上的内在和外在的降生事件相互一致的方法，必须明确地与教义学思辨（比如与关于概念自我运动的黑格尔体系的思辨）区分开来。不可从上帝“每天”在人内心降生这一普遍原则推断说，上帝必然也通过外在的人的形象启示自我。历史上的基督之独一无二性不应被强置于一种思维原则或者自然法则之下，毋宁说，一种内在的经验更会说明对已发生者的信仰。内在经验并不产生信仰，也不证明信仰，而是教人理解信仰，并证实着信仰。

独一无二者的出现既不可以被解释，也不可在这个意义上通过内

---

① Winfried Zeller 编，《德国神秘主义——苏索与陶勒文选》（*Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler*），Stuttgart，1967，页155以下。

在经验仿佛往回"预测"到过去——也许可以说"由于我有这种内在的经验,上帝必然曾一度成人"。神秘主义哲学家不是内在经验的经验者,他并不从经验演绎推理。相反,他的内在经验是对信仰的证实,他的内在经验与基督教历史事件的关系有点像先知的当前经验与其预见的关系。施勒格尔(Friedrich Schlegel)说,历史学家是回顾过去的先知,这话也适用于宗教信徒。他也是以其内在经验认识过去的先知。

神秘主义或者神秘主义哲学的方法介于作为单纯信仰顺从和启示顺从的信仰主义与作为教义学思辨和思想上的"上帝强迫"(Cotteszwang)的灵知主义之间,作为基督教的灵知论是两者之间的中间道路,试图将对启示的信仰,将对已发生的事的信仰与内在经验和对已发生者的自由认识统一起来。

我们对于上帝在历史上成人一事只可能信仰。至于这种成人的事对我们有什么意义,我们可以通过一种内在经验去体认,尽管不能清晰地和本能地认知。在巴德看来,《旧约》和《新约》记载的事件属于真实的、历史上可靠的人类历史,因为这些事件的"主要因素在每一个体的内心作为其内在生活的因素重复"。①

### 3. 作为反映方法的思辨方法

神秘主义或者保罗式灵知论的方法,是从人的内在观照和自我经验理解《圣经》的拯救事件,并且将上帝理解为人作为其映像所得出的原型。《创世记》一章 26 节证实这种人类学的思辨认识方法:"上帝照着自己的形象造人,按照自己的样式造人"。基督教灵知论的思辨人类学通过这句话找到了人在内心认识上帝的理由,因为人是上帝的摹本和镜子。镜子这个概念在这里具有特殊意义,因为思辨认识这个概念源于拉丁根词 *speculum*=Spiegel (镜子)。人是上帝的镜子和类比之源,不仅是诺瓦利斯(Novalis)所说的宇宙的、而且也是神灵生活的类比之源。

---

① F. V. Baader, *Fundamentaldoctrinen des Christentums*《基督教基本教义》(1839),见 F. Hoffmann 编,《巴德全集》,卷十,Leipzig, 1855, Aalen, 1987, 页 211。

基于对思辨认识的这种理解,《哥林多前书》十三章12节用的这个词揭示出其哲学的深刻内涵,保罗说:

> 我们的认识只是一鳞半爪……因为我们如今是对着镜子观看一幅不清楚的画;但接着我们就面对面地看了。我如今所知道的有限,到后来就全知道,如同主知道我一样。①

路德的译文是"用模糊的话,就像对着镜子观看"。只有在保罗所说的这句话的意义上,基督教的思辨哲学才可能是思辨性的,这就是说,它只可能从人出发,映照式地深入超越直观的问题。

康德与黑格尔相比更为有道理,因为我们对于探求上帝、世界起源和历史整体的问题没有直观,因而也没有可靠的认识。黑格尔从教义学上误解了"思辨"的涵义,将他的逻辑模式与绝对者理论混乱一谈。另一方面,康德则忽略了,在我们内在直观的镜子里,在人的摹本里,我们能够比批判主义所容许的更多地认识上帝、认识起源和整个现实性的历史。针对康德和黑格尔,谢林在他的《启示哲学》一书中写道:

> 距今五十年以前的康德自以为探察和彻底说明了人类认识能力的整个领域;后来,有人想用逻辑的圆规概括概念和一切可能的概念运动的整个范围。只要人们较为仔细地观察一下,便发现被概括者只是上面那些当时偶然的世界观产生的概念……这可以当成是对任何急于结束哲学和与此有关的自吹自擂发出的警告。②

作为基督教灵知论的思辨哲学和作为思辨的基督教哲学的基督

---

① 此段经文记载在《哥林多前书》十三章9、12节,中文和合本作:"我们现在所知道的有限……我们如今仿佛对着镜子观看,模糊不清。到那时,就要面对面了。我如今所知道的有限,到那时就全知道,如同主知道我一样"。——编注

② F. W. J. Schelling,《启示哲学》(*Philosophie der Offenbarung*)(1858),见M. Schröter编,《谢林全集》,卷六,München,1965,页684以下。

教灵知论，是基督教的宗教与哲学的统一。基督教灵知论以其思辨原则和从人出发类比推论上帝的人类学立场，超越了哲学与基督宗教分裂，同时又并不否认或者取消其间的差异。

神秘主义和内在直观的方法面对启示宗教和教会权威，坚持一种更为有力的个体自由因素，因为它承认内在直观和经验是宗教认识的源泉。从神秘主义的主观性到启蒙运动的理性自主存在着一条联系线索。[①] 但神秘主义的自由却并不等同于现代主义和灵知主义的绝对自由和自主思想。神秘主义哲学的自我并不是自主的，因为它一旦自认为分享上帝的自我，也就必然认为自己处于上帝的律令之下。

在后现代的条件下，基督教灵知论和神秘主义作为基督教信仰与现代世俗文化之间的桥梁具有特殊意义，因为它克服了教会权威与现代理性自主的对垒。基督教灵知论超越了为现代理性自主理念所造成的教会权威与主观宗教认识之间的对立。对于基督教灵知论而言，自中世纪德国神秘主义产生以来，教会权威就不再是达到宗教认识的唯一途径，人在思辨的上帝认识中也并不是自主的。相反，按照保罗的传言和认识方法，教会的宣道和人的内在直观必须一致。对上帝成人的历史之独一无二性质的信仰必须与人内心中的拯救事变之神秘主义的重演统一起来。*Philosophia mystica fit intra ecclesiam* [神秘主义哲学产生于教会之内]。

相反，现代灵知主义的教义学思辨却来自启蒙运动的虚构：理性是自主的，真理能够单独从自身和带有可靠性的经验中产生。

## 四 基督教灵知论——非神话化之非神话化

人对自己的真正启蒙以及与上帝和自然的关系必然是神学的灵

① R. Spaemann 曾指出神秘主义与启蒙运动的联系以及发展费奈隆（Fransois de Salignec de la Mothe，1651—1717，法国天主教教士、神秘主义者——译注）的神秘主义的主观性对启蒙运动就理性自主所提出的超越神秘主义思想产生的影响。参阅 R. Spaemann，Mystik und Aufklärung（"神秘主义与启蒙运动"），见 *Einsprüche. Christliche Reden*，Einsiedeln，1977，页 36—50。

知论，这是一种未陷入唯物主义一元论或者二元论的人的自我启蒙。基督教灵知论是从其开始便伴随着归约论的启蒙运动（reduktionistische Aufklärung）的另一种启蒙，自从圣马丹、巴德和欧洲浪漫派以来，人们便对此作出回应，并试图将启蒙变成人对自我的真正认识。[1]神学的灵知论是另一种类型的启蒙，或者更正确地说，是另一种类型的启迪方式，是宗教的启蒙。今天，在19世纪伟大的神话、辩证唯物主义和归约论的达尔文主义（reduktionistiche Darwinismus）濒于死亡、在唯物主义的科学主义的火山已经熄灭的历史条件下，另一种灵知论启蒙是必要的。

我们今天正经历着第二次非神话化之非神话化，即科学主义之非神话化（Entmythologisierung des Szientismus）。随着科学之非神话化，信仰、知识与神话之间的界线更加清晰可辨。一些曾被非神话化了的东西，如上帝概念，今天表明不再是神话；而另一些曾被认为具有科学性的东西，如“科学唯物主义”，今天却表明自身便是神话。

布尔特曼的一句话可作为出自现代“非神话化纲领”的一个本身即具有神话性的命题的例子，他说：“关于上帝之创造者和主宰者本质的命题，其正当理由只存在于人的生存层面上的自我理解观念。”[2] 如果人们仔细思考，这一非神话化命题是可能有的最具神话性的命题。一种只要存在便无限地超越意义与存在、思维与生存界限的本质，其根据只应在人与自身生存的关系之中，即只应在人的思维中获得。这就是说，人经思考想出某种东西，这种东西在他的概念中无限地超越“单纯被思考过的存在”之可能性（die Möglichkeit des Nur-Gedacht-Seins），但这种曾思考过的东西的内容同时只应存在于人与自己的生存的关系中。布尔特曼的这一神话性命题曾被几代人当成“非神话化”之准绳。

真正的灵知论，即基督教的哲学，从后面冲击急欲为思维划定界

---

① 关于这一传统，参见拙编，《哲学史上的灵知论和神秘主义》（*Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*），同前。

② R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung（“非神话化问题”），见 *Kerygma und Mythos*, 1963(6)，页26。

线和构筑界桩的行为。它是非神话化之非神话化,而不是如一些人所相信的那样,必须教我们返归一种人们必须使自己对之有所领悟的神话。基督教灵知论是把握整个现实性的思想和信仰通道。在总体现实性理论的这一领域,没有任何理论能够得到最终证明。然而,与布尔特曼的命题相反,可以证明的是,关于上帝之创造者本质的命题如果是正确的,其根据不只是在人之生存层面上的自我理解之中。[1]

关于上帝之创造者本质的命题,其根据在三个真理本原之内。第一个根据是人作为自身具有部分创造性的本质之生存层面上的神秘主义的自我经验。第二个根据和第三个真理本原是自然的和思辨的神学和哲学的理性认识。最后,构成第三个真理本原者是《圣经》的启示学说。这三个真理本原是相互一致的,而且保持着它们的当下性(Gegenwärtigkeit)。基督教的灵知论这另一种启蒙正在维护着这三个真理本原的一致,并使人不会忘记。

---

① 但在另一方面应承认,布尔特曼试图经他的这个命题在一个完全由科学主义占主导的时代里挽救创世学说的内核。